All carissimo Prof.° ed amico Annibale Pastore come segno di grande stima ed affetto l'autore

REALE ACCADEMIA DELLE SCIENZE DI TORINO
(Anno 1911-1912)

LA LOGICA ARISTOTELICA LA LOGICA KANTIANA ED HEGELIANA E LA LOGICA MATEMATICA CON ACCENNO ALLA LOGICA INDIANA

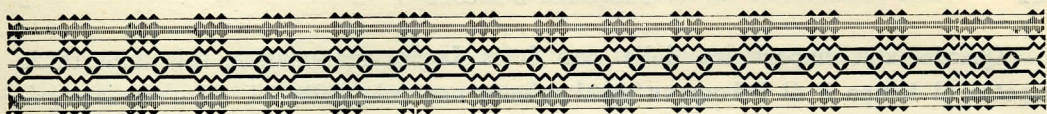
MEMORIA

DEL SOCIO
PASQUALE D'ERCOLE

TORINO
VINCENZO BONA
Tipografo di S. M. e dei RR. Principi.
1912

Estr. dalle *Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino*
SERIE II. TOM. LXII
Approvata nell'Adunanza del 10 Dicembre 1911.

I. La Logica aristotelica.

II. La Logica kantiana. — III. La Logica trascendentale.

Dividerò e tratterò in varii punti la quintuplice forma di Logica enunciata nel titolo.

Il *primo punto* è che questa quintuplice forma di Logica si riattacca nel modo più intimo al mio scritto già pubblicato ed intitolato: *L'Essere evolutivo finale come tentamento di una nuova concezione ed orientazione del pensiero filosofico uscente dall'Hegelianismo.* E si riattacca in guisa che la concezione, la posizione e la soluzione delle indicate forme logiche dipendono in tutto e per tutto dal medesimo.

Il *secondo punto* concerne la importanza della trattazione delle enunciate forme logiche.

La importanza, quanto alla Logica aristotelica, è addirittura immensa, in quanto sì fatta Logica conta ormai 24 secoli di esistenza, di ammirazione e di attuazione nel pensiero umano in genere e nel pensiero filosofico in ispecie.

Per ciocchè concerne la importanza della Logica kantiana, benchè questa, relativamente al tempo, conti poco più di un secolo di esistenza, pur la sua importanza è assai grande, in quanto, da una parte, continua ed ulteriormente esplica la Logica aristotelica, dall'altra, prepara la via, l'indirizzo e la stessa materia alla susseguente Logica di Hegel.

Quanto poi alla Logica hegeliana, se la sua importanza rispetto al tempo è immensamente minore della aristotelica, e, relativamente, della stessa kantiana, contando appena circa un secolo di vita, pur non di meno, considerata come entità del fatto logico in sè stesso, è grandissima anch' essa. Giacchè, la Logica hegeliana, da una parte, riattaccandosi e contrapponendosi come *reale* od ontologica alla aristotelica ritenuta e detta *formale*, e, dall'altra, sviluppando, integrando e realizzando in un compiuto organismo dialettico il tentativo ontologico kantiano, è divenuta il più importante fatto e pensiero logico de' tempi nostri.

Quanto alla importanza della così detta Logica matematica, tale importanza rispetto al tempo è di bel nuovo assai minore non solo della 24 volte secolare aristotelica, e della poco più che secolare kantiana, ma della stessa secolare hegeliana. Giacchè la Logica detta matematica conta soltanto pochi decennii di vita, ed anzi, nella sua ultima determinata forma, appena una ventina d'anni.

E da ultimo, per ciocchè concerne la importanza della Logica indiana, tale importanza è grandissima anch'essa; in primo luogo, perchè la Logica indiana è una reale e vera forma logica distinta dalle altre, e pensata ed esercitata da un popolo antichissimo tuttora pensante e logicante con essa; in secondo luogo, perchè, rispetto alla *universale evoluzione* della Logica in genere, la Logica indiana è la prima manifestazione, avente ragion di essere come le altre. A queste ragioni *essenziali* potrei aggiunger l'altra di *opportunità*; ed è che essa è assai poco conosciuta, ed è invece degnissima di esserlo, il che avverrà coll'accenno mentovato della medesima.

Un'ultima considerazione rispetto alle predette forme logiche, e specialmente rispetto alla sequela storica delle medesime, è la seguente. Che, cioè, benchè la indiana sia la prima in ordine di tempo, pur non nuoce, anzi giova di esporla, e trattarla in ultimo, perchè essendo essa di un tipo abbastanza dissimile dalle altre enunciate, sarà più agevole di intenderne ed apprezzarne la natura dopo aver esposte quelle che rappresentano lo sviluppo maturo e razionale rispetto ad essa.

Il *terzo punto* concerne lo scopo della trattazione delle predette Logiche. Il quale scopo è quello di determinare quale è la vera natura di ciascuna di esse, considerandole sì dal punto di vista storico, epperò evolutivo, sì dal punto di vista teoretico.

Di tutti questi punti dunque tratterò separatamente, cominciando dalla Logica aristotelica.

I.

La Logica aristotelica.

Aristotele è stato detto il *Padre della Logica.*

Sorge subito la quistione: Ma non c'è un'altra Logica prima della sua? e se ce n'è un'altra, in qual relazione sono quest'altra e la aristotelica, da una parte, dal punto di vista della anteriorità e della posteriorità, dall'altra, dal punto di vista della evoluzione storica dall'una all'altra?

La risposta a tal quistione sarà più opportunamente fatta e compresa dopo la trattazione e giudicazione di tutte le predette Logiche. E veniamo alla Logica aristotelica.

Innanzi tutto è bene di allegare le *Fonti* della nostra esposizione e trattazione.

Tutti intendono che la prima ed essenzial Fonte è Aristotele stesso e questa noi avrem sempre presente nel testo originale. Aggiungiamo solo che, come Aristotele, specialmente attraverso del Medio evo e del Rinascimento, è stato ripensato e riferito nella famosa traduzione latina " interpretibus variis ", riconosciuta come

giusta interpretatrice del grande filosofo greco, così noi ci serviremo anche di questa, allegandola persino ordinariamente accanto al testo greco.

La edizione de' due testi che noi abbiam presente e seguiamo è quella della “ Academia Regia Borussica, Berolini, 1831-1836 „, fatta da Emanuele BEKKER e da Cristiano Augusto BRANDIS.

Altre Fonti importantissime sono le seguenti:

Severino BOEZIO (l'infelice e insigne filosofo, condannato a morte e fatto uccidere dal re Teodorico). Egli è uno de' più benemeriti della Logica aristotelica come traduttore e illustratore degli scritti logici di Aristotele: ARIST. STAG., *Organum*, Boethio Sever. interp. etc., Venetiis, 1547.

Geschichte der Logik etc., von D.r Carl PRANTL, che è un'opera addirittura monumentale nel suo genere.

System der Logik und Geschichte der Logischen Lehren von D.r Friedrich UEBERWEG, 4e Aufl., Bonn, 1874: opera eccellente anche questa, dovuta al merito e alla giusta fama di quell'uomo, che ha lasciato durevole traccia di sè anche nella Storia della Filosofia.

Aristotelis Organon etc., edidit Theodorus WAITZ Philos. Dr. Lipsiae, MDCCCXLIV: importantissima e stimatissima opera in due volumi contenenti il testo greco e il commento di lui al medesimo.

D.r Eduard ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* etc., nella quale (zweiter Theil, zweite Abtheilung) vi è un volume speciale, di quasi un migliaio di pagine, trattante di Aristotele.

Dello stesso Zeller è fonte anche preziosa il suo *Grundriss der Geschichte der griechischen Philosophie*, specialmente nella 10a edizione del 1911 (Leipzig) elaborata (*bearbeitet*) dal D.r Franz LORTZING.

TRENDELENBURG, *Elementa logices Arist.*, Berolini, 1836, 9a ediz. 1892: notissima e importante operetta.

Barthélemy SAINT-HILAIRE, *Logique d'Aristote*, traduite, ecc. 4 vol.

Alle *Fonti* già indicate, che son le più importanti, aggiungerò quella del nostro GALLUPPI che ha due opere sulla Logica, l'una quella degli *Elementi di Filosofia*, in cui ha una lunga trattazione della Logica pura; l'altra, amplissima, quella delle *Lezioni di Logica e metafisica*; e, occasionalmente, forse anche qualche altra Fonte, per esempio quella di Ruggiero BONGHI.

E ora vengo alla indicazione ed esposizione degli scritti logici aristotelici.

Gli *scritti logici* o l'*Organo* (*τὸ ὄργανον*) della filosofia aristotelica.

È opportuno riferire una osservazione che fa il WAITZ (*Arist. Org.*, II, 293 ss.), e che accoglie e riferisce anche il ZELLER (nel suo terzo volume precitato, pag. 187, nota 3), sulle denominazioni di *Logica* ed *Organo*. Questi cioè dice che “ presso gli “ espositori greci fino al sesto secolo „ non si trova nè l'una nè l'altra di queste denominazioni come l'espressione tecnica e generalmente accettata degli scritti logici di Aristotele: ma che però più tardi questi vengono “ già denominati organici (*ὀργα-* “ *νικά*), perchè essi si riferiscono all'*ὄργανον* (ovvero all'*ὀργανικὸν μέρος*) *φιλο-* “ *σοφίας* „.

Ciò posto, gli scritti logici costituenti l'*Organo* sono:

1° Le Categorie (*Κατηγορίαι*);
2° De Interpretatione (*Περὶ Ἑρμηνείας*);
3° I Primi Analitici (due libri): *Ἀναλυτικὰ πρότερα*;
4° I Secondi (o Posteriori) Analitici: *Ἀναλυτικὰ ὕστερα*;
5° I Topici (8 libri): *Τοπικά*;
6° Gli Elenchi Sofistici (De Sophisticis elenchis): *Σοφιστικοὶ Ἔλεγχοι*.

Le Categorie. Questa prima parte degli scritti logici aristotelici è importantissima, perchè essa costituisce come un anello di congiunzione tra la Logica e la Metafisica di Aristotele. Il lor significato e la loro estensione appartengono e si allargano ad entrambe queste parti del pensiero filosofico aristotelico.

Il significato è che essi esprimono i *supremi pensabili*, cioè, i supremi concetti sotto cui cadono e si aggruppano nel nostro pensiere gli oggetti della universale realtà.

Il numero di tali supremi pensabili, ovvero delle categorie, secondo Arist., è, notoriamente, di dieci: infatti, egli dice (*Kateg.*, cap. 4, all'inizio): *τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων ἕκαστον ἤτοι οὐσίαν σημαίνει ἢ ποσὸν ἢ ποιὸν ἢ πρός τι ἢ ποῦ ἢ ποτὲ ἢ κεῖσθαι ἢ ἔχειν ἢ ποιεῖν ἢ πάσχειν*. La traduzione latina mentovata di questo luogo suona: " Eorum quae sine coniunctione dicuntur, unumquodque " aut substantiam significat aut quantum aut quale aut ad aliquid aut ubi aut quando " aut situm esse aut habere aut agere aut pati ".

Il predetto numero e la denominazione delle *Categorie* son anche riferiti in modo chiaro e preciso nei *Topici* (I, 9, al principio) come segue: *ἔστι δὲ ταῦτα* (scilic. *τὰ γένη τῶν κατηγοριῶν*) *τὸν ἀριθμὸν δέκα, τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν* (1).

Per lo scopo che io mi propongo non posso entrare in tutte le particolarità, nelle quali entra la maravigliosa mente analizzatrice di Aristotele. Ma come *riassuntivo* dell'essenziale a tal riguardo allegherò il seguente luogo del Zeller (loc. cit., pag. 267).

" Fra le singole Categorie, dice questo, la più importante è di gran lunga la " *Sostanza*, della quale in seguito dovrà parlarsi più diffusamente. La Sostanza, in " senso stretto, è sostanza singola. Ciocchè si lascia dividere in parti è un *Quanto* " (ein Quantum); se queste parti son divise (getrennt), il *Quantum* è discreto, una " Moltitudine (Menge); se esse sono insiem congiunte, il *Quantum* è una Grandezza; " se sono in una determinata posizione (*θέσις*), la Grandezza è spaziale; se poi le " parti son soltanto in un ordine (*τάξις*) senza posizione, allora la Grandezza non è

---

(1) Vedi pei due luoghi greci Zeller, 3° vol. citato, pag. 259; e nel testo greco stesso, vedi Arist., *Κατηγ.*, cap. 4° e *Τοπικά* al luogo indicato.

Secondo il gusto e l'uso de' *versi memoriali*, queste 10 Categorie furono espresse dal seguente distico:

Arbor sex servos calore refrigerat ustos;
Cras ruri stabo, sed tunicatus ero.

" spaziale (ist eine unräumliche). L'Indiviso (das Ungetheilte) o l'Unità, per mezzo
" di cui vien conosciuta (erkannt) la Grandezza, è la Misura della Grandezza stessa;
" ed è questa appunto la nota distintiva della Grandezza, che essa è misurabile, che
" ha una Misura. Come la Quantità spetta (zukommt) al Tutto sostanzialmente di-
" visibile, così la Qualità esprime le distinzioni mediante le quali vien diviso il Tutto.
" Giacchè per Qualità in senso stretto Aristotele non intende altro che la nota distin-
" tiva, o la determinazione più vicina, in cui si specifica un dato Generale. E come
" le due specie principali delle Qualità egli designa quelle che esprimono una deter-
" minazione essenziale, e quelle altre che esprimono un movimento od attività. In
" altro luogo egli novera quattro determinazioni qualitative come le principali; ma
" queste però si lasciano sottordinare a quelle due. Siccome nota propria della Qua-
" lità vien considerato il contrapposto di Simile e Dissimile. Del resto, l'istesso Ari-
" stotele è imbarazzato nel conterminare questa Categoria verso altre. Al *Relativo*
" appartiene tutto ciò, la cui propria natura o essenza (Wesen) consiste in un deter-
" minato comportarsi verso altro; e come tale il Relativo è quella Categoria cui
" corrisponde la minima realtà. Aristotele distingue di esso tre specie, le quali però
" si lasciano ridurre a due. Ma in ciò egli non rimane eguale a sè stesso; ed ancor
" meno sa evitare più di una miscela (Vermischung) con altre Categorie, ovvero ot-
" tenere una nota sicura di quella costituente il *Relativo*. Le altre Categorie furono
" da Aristotele sì brevemente trattate nello Scritto delle Categorie, che anche noi
" non possiamo trattarne più diffusamente ".

E basti di ciocchè concerne le Categorie, e passo a dire del secondo scritto del-
l'*Organo*, cioè del

" *Περὶ ἑρμηνείας* ", o *De Interpretatione*. Rispetto al tempo in cui fu composto questo scritto, è bene di rilevare, che esso fu composto dopo gli *Analitici*, come lo stesso Aristotele dice chiaramente ed esplicitamente al cap. 10 di questi.

L'oggetto di questo piccolo trattato dell'*Ermeneia* è la proposizione, e non nel senso di pura e semplice proposizione grammaticale, ma di proposizione logica od esprimente un pensiere logico.

Aristotele, analizzatore per eccellenza, comincia coll'esaminare e stabilire gli elementi della proposizione stessa, i quali non sono altro che i nomi delle cose. E comincia a farlo con una osservazione importantissima intorno al nome (*τὸ ὄνομα*) e al verbo (*τὸ ῥῆμα*), la quale è che i nomi prima della loro unione, sia tra loro sia col verbo, non esprimono nulla di vero e di falso. Ed anzi, secondo lui, quando si dice nome (*ὄνομα*) in senso lato, vi si comprende anche il verbo (*ῥῆμα*). *Περὶ γὰρ* (dic'egli al Capo I dell'*Ermeneia*) *σύνθεσιν καὶ διαίρεσίν ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθές* (nella corrispondente traduzione latina: " nam in compositione et divisione est ve-
" ritas aut falsitas ").

Quando poi col collegamento e colla divisione delle parole, ossia dei nomi, comincia la verità e la falsità, allora il nome, come specificamente logico, è propriamente *λόγος*. Uno scrittore che ha rilevata bene la differenza di *ὄνομα* e di *λόγος* è il Biese (*Die Philosophie des Aristoteles*, Berlin, 1835, I Bd., p. 55 e 90), dicendo che " *λόγος* designa la parola in quanto è espressiva del pensiere ". In altri termini, *λόγος* è la parola logica per eccellenza.

Altra cosa notevolissima è che, secondo Aristotele (*Περὶ Ἑρμηνείας*, c. 4), ogni discorso, *λόγος*, è significativo di alcun che (*σημαντικός*); . . . ma non ogni discorso è enunciativo, giudicativo (*ἀποφαντικός*), sì bene quello che ha che fare (*ὑπάρχει*) col vero e col falso. E soggiunge, ad esempio, che la preghiera (*εὐχή*, deprecatio) è certamente un discorso, ma non è nè vera nè falsa. Son dunque la verità e la falsità che costituiscono la proposizione logica, o il giudizio, il quale senza di esse non sorgerebbe nè verrebbe ad esistenza.

Che il giudizio sia da Aristotele così concepito, ha una importanza straordinaria rispetto alla quistione della Logica *formale* e della Logica *reale* od ontologica.

Comunemente si dice che la Logica di Aristotele è *formale*. Ciò è vero in certi limiti e non in tutto e per tutto. Infatti, il dire che un giudizio è tale soltanto rispetto alla verità ed alla falsità, val tanto quanto dire che un giudizio è vero o falso secondo che esso è conforme o non conforme alle cose, ossia alla realtà. Per forma che un giudizio non potrebbe neppure aver luogo, se, a così dire, non sorgesse ed anzi non fosse prodotto dalle stesse cose reali.

Il TRENDELENBURG, autorevolissimo in tal materia, dice (1): " Senza un tal rap- " porto alle cose non v'è alcun giudizio „. E, conformemente a ciò, lo stesso Trendelenburg ne' suoi *Elem. logic. Arist.*, p. 63, aggiunge: *Aristotelem, qui quidem enunciationis naturam in rerum veritate positam esse voluit* etc. Del resto, già in antico aveva pensato ed espresso lo stesso BOEZIO (nel cit. *Arist. Stag. Organum, etc.* pag. 6) dicendo: " Sed denominationes istae (scilic. categoriae) *ex rebus pendent* etc. „

Ciò posto, passiamo a dire del giudizio, o, che vale lo stesso, della *proposizione* logica. E per l'esposizione di questo punto, ne' limiti dello scopo che ci proponiamo, ci varremo degli stessi *Analitici*, i quali furon composti prima dell'Ermeneia, e nei quali Aristotele ne aveva appunto trattato.

La Proposizione (*Πρότασις*) (2). La definizione che ne dà Aristotele è la seguente: *Πρότασις μὲν οὖν ἐστὶ λόγος καταφατικὸς ἢ ἀποφατικὸς τινὸς κατά τινος*: cioè: " La " proposizione è un discorso affermante o negante alcunchè di alcunchè „. E la famosa traduzione latina ha: " Propositio igitur est oratio affirmans vel negans aliquid " de aliquo „.

Subito appresso, determinando l'estensione e la specifica natura della proposizione, o del predetto discorso, dice: *οὗτος δὲ ἢ καθόλου ἢ ἐν μέρει ἢ ἀδιόριστος. λέγω δὲ καθόλου μὲν τὸ παντὶ ἢ μηδενὶ ὑπαρχειν, ἐν μέρει δὲ τὸ τινὶ ἢ μὴ παντὶ ὑπάρχειν, ἀδιόριστον δὲ τὸ ὑπάρχειν ἢ μὴ ὑπάρχειν ἄνευ τοῦ καθόλου, ἢ κατὰ μέρος, οἷον τὸ τῶν ἐναντίων εἶναι τὴν αὐτὴν ἐπιστήμην ἢ τὸ τὴν ἡδονὴν μὴ εἶναι ἀγαθόν.* Cioè, nella traduzione latina: " Haec (scilic. oratio) autem aut est universalis, aut " in parte (particolare), aut indefinita. universale appello omni aut nullo inesse. in " parte vero, alicui aut non alicui aut non omni inesse. indefinitum autem, inesse " aut non inesse absque universali aut particulari nota, veluti contrariorum eandem " esse scientiam, aut voluptatem non esse bonum „.

---

(1) In *Erläuterungen zu den Elementen d. aristot. Logik*, 2e Aufl. Berl., 1861, pag. 6.

(2) In WAITZ, *Aristotelis Organon etc.*, vol. I, pag. 368, vi è una interessante nota sulla voce *πρότασις* e le corrispondenti in CICERONE, negli *Stoici* ecc.

E qui ad ulteriore intelligenza della cosa, debbo ricordare al lettore, la famosa distinzione delle quattro forme di proposizioni che rappresentano una parte rilevante nella funzione del Sillogismo, cioè la *universale affermativa*, la *universale negativa*, la *particolare affermativa* e la *particolare negativa* designate nelle Logiche aristoteliche delle scuole colle note iniziali di *a*, *e*, *i*, *o*, prendendo *a* ed *i* da affirmo ed *e* ed *o* da nego (1).

Richiamo egualmente l'attenzione del lettore su di un'altra particolarità ricorrente poco appresso nel luogo stesso e riattaccantesi a ciocchè è testè detto, che, cioè, il dire di una cosa che è interamente in un'altra val tanto quanto dire che essa è interamente attribuita ad un'altra (*κατὰ παντὸς κατηγορεῖσθαι*); e, viceversa, che il dire che una cosa non è in alcun modo (*κατὰ μηδενός*) in un'altra, val tanto quanto dire che essa non è in alcun modo attribuita all'altra. Tutti riconosceranno nelle due espressioni del *κατὰ παντὸς* e del *κατὰ μηδενὸς κατηγορεῖσθαι* la famosa corrispondente espressione latina del *Dictum de omni et de nullo* (2).

Avendo testè detto che nel trattare della Logica aristotelica mi sarei limitato ai punti fondamentali, v'è rispetto alle proposizioni un altro punto che è senza dubbio tale e che non posso a meno di riferire. Questo concerne le regole della conversione di esse, e ricorre (ibid.) al paragrafo secondo; e per migliore intelligenza ed apprezzamento lo allego nella sua integrità. Però nell'allegarlo, sì perchè è comunemente nota la lingua francese, sì per la grande autorità che ha un traduttore delle opere aristoteliche, quale è il Barthélemy de Saint-Hilaire, mi valgo della traduzione di lui.

« Comme toute proposition (così quest'ultimo) exprime que la chose est simplement, ou qu'elle est nécessairement, ou qu'elle peut être; et que dans toute « espèce d'attribution, les propositions sont affirmatives ou négatives; comme, de « plus, les propositions affirmatives et négatives sont tantôt universelles, tantôt particulières, tantôt indéterminées, il y a nécessité que la proposition simple universelle privative puisse se convertir en ses propres termes; par exemple, si aucun « plaisir n'est un bien, il faut nécessairement aussi qu'aucun bien ne soit un plaisir. « La proposition affirmative doit aussi se convertir, non pas en universelle, mais « en particulière; si, par exemple, tout plaisir est un bien, il faut aussi que quelque « bien soit un plaisir. Parmi les propositions particulières, l'affirmative se convertit « nécessairement en particulière; car si quelque plaisir est un bien, il faut aussi « que quelque bien soit un plaisir. Mais il n'y a pas de conversion nécessaire pour « la proposition privative: en effet, si homme n'est pas attribuable à quelque animal, « il ne s'ensuit pas que animal ne soit pas attribuable à quelque homme.

« La règle (così ibidem, al paragrafo terzo) sera la même encore pour les pro-

---

(1) Notoriamente in queste Logiche delle Scuole, si esprimeva ciò, dicendo:

Asserit *a*, negat *e*, verum universaliter ambo:
Asserit *i*, negat *o*, verum particulariter ambo.

(2) Il significato di questo *Dictum de omni et de nullo* è che *quidquid valet de omni valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam nec de singulis valet.*

" positions nécessaires, c'est-à-dire que l'universelle privative se convertit en uni-
" verselle, et que chacune des deux affirmatives se convertit en particulière... Quant
" à la proposition particulière privative elle ne peut ici non plus se convertir, par
" la même raison que nous avons dite plus haut.

" Pour les propositions contingentes, comme contingent se prend dans bien des
" sens, puisque nous disons que le non-nécessaire et le possible sont contingents,
" la conversion de toutes les propositions affirmatives se fera ici de la même ma-
" nière... La règle change pour la conversion des négatives; mais elle est encore la
" même pour les propositions où les choses sont dites contingentes, soit parce que
" nécessairement elles ne sont pas, soit parce qu'elles ne sont pas nécessairement.
" Par exemple, si l'on dit que l'homme peut ne pas être cheval, et que la blancheur
" peut n'être à aucun vêtement, de ces deux choses l'une nécessairement n'est pas,
" l'autre n'est pas nécessairement. Ici donc la convertion a lieù de la même ma-
" nière. En effet, si être cheval peut n'appartenir à aucun homme, être homme peut
" n'appartenir aussi à aucun cheval; et si blancheur peut n'être à aucun vêtement,
" vêtement aussi peut n'être à aucune blancheur. Autrement, s'il n'y a nécessité que
" vêtement soit à quelque blancheur, blancheur aussi sera nécessairement à quelque
" vêtement. C'est ce qu'on a démontré plus haut. Au contraire, pour les choses que
" l'on dit contingentes, parce qu'elles sont le plus habituellement et naturellement
" de telle façon, ce qui est la définition que nous donnons de contingent, il n'en
" sera plus de même pour les conversions négatives. Ainsi la proposition universelle
" privative ne se convertit pas, et la proposition particulière se convertit. Ceci de-
" viendra évident quand nous traiterons du contingent. Bornons-nous ici à constater,
" après tout ce qui précède, que pouvoir n'être à aucune chose ou pouvoir n'être
" pas à quelque chose, ont la force d'affirmation. C'est que le verbe pouvoir est
" placé dans la proposition comme le verbe être; et que le verbe être, à quelques
" attributions qu'on l'ajoute, forme toujours et absolument une affirmation : par
" exemple, ceci est non bon, ceci est non blanc; ou, d'une manière toute générale,
" ceci est non cela. Du reste cette théorie sera reprise et confirmée plus loin. Mais,
" quant aux conversions, ces propositions contingentes seront comme les autres pro-
" positions „.

E ciò basti per lo scopo propostomi, delle proposizioni, e passo a dire dell'elemento del termine.

Il Termine (ὅρος). Questo è definito da Aristotele (ibidem), così: *Ὅρον δὲ καλῶ εἰς ὃν διαλύεται ἡ πρότασις, οἷον τό τε κατηγορούμενον καὶ τὸ καθ' οὗ κατηγορεῖται ἢ προστιθεμένου ἢ διαιρουμένου τοῦ εἶναι καὶ μὴ εἶναι.* Ossia: Io chiamo termine quello in cui la proposizione si scioglie, cioè l'attributo, e quello a cui si attribuisce, sia che si aggiunga sia che si separi l'essere o il non essere (nella traduzione latina: " Terminum vero appello in quem dissolvitur propositio, ut attributum et id cui at-
" tribuitur, sive adiiciatur sive separetur verbum esse vel non esse „). L'attributo e quello a cui si attribuisce sono ciocchè comunemente chiamiamo il predicato ed il soggetto.

Ciocchè è qui allegato intorno al termine concerne il concetto e la definizione del medesimo. Ma vi sono altre particolarità essenziali che si riferiscono ad esso.

Se non che, come queste si riferiscono più direttamente al Sillogismo, e si intendono meglio dopo aver detto di questo, così io passo a dir prima di questo.

Il Sillogismo (*συλλογισμός*). — Prima di venire ad Aristotele stesso, è bene ricordare un importante luogo di Boezio, il qual luogo è tanto più importante, in quanto si riferisce alla natura non solo del Sillogismo, ma anche degli Analitici, che sono la teoria del Sillogismo stesso.

" Duo sunt, dice Boezio (1), in syllogismo, tamquam in homine corpus et animus. " In corpore est materia et dispositio ac ordo partium: in animo vis et vita et " actio. In superioribus Analyticis (*Primi Analitici*) Aristoteles velut de syllogismi " praecipit corpore, hoc est, de partibus, deque illarum nexu et compositione: ideoque " priora nominantur. In his autem posterioribus, hoc est, interioribus, et magis re- " conditis de anima ipsa syllogismi, nempe de demonstratione, de vi et efficacia " rationis. Analytici libri sub Aristotelis nomine multi olim circumferebantur, sed hi " quatuor ex orationis filo, totiusque praecipiendi rationis modo ac facie, Aristoteli " sunt adiudicati, caeteris reiectis ".

Veniamo ora ad Aristotele stesso, e primamente alla stupenda definizione che egli dà del Sillogismo, la quale è e rimarrà sempre una delle più belle, più precise e più espressive della vera natura del medesimo.

Συλλογισμὸς δέ ἐστι λόγος (2) *ἐν ᾧ τεθέντων τινῶν ἕτερόν τι τῶν κειμένων ἐξ ἀνάγκης συμβαίνει τῷ ταῦτα εἶναι*. Cioè (in italiano): Il Sillogismo è un discorso, nel quale, posto alcun che, segue necessariamente qualcosa d'altro da quel che è posto, per ciò solo che è posto. E la corrispondente traduzione latina ha: " Syllo- " gismus autem est oratio, in qua quibusdam positis aliud quiddam diversum ab iis " quae posita sunt, necessario accidit eo quod haec sunt ".

A spiegar meglio il modo e la necessità della consecuzione, Aristotele (nella predetta traduzione) soggiunge subito in continuazione: " Dico autem eo quod haec " sunt, propter haec evenire, ac propter haec evenire intelligo, nullo externo ter- " mino opus esse ut sit *necessaria consecutio* ". Il caso della consecuzione necessaria senza bisogno di altro termine esteriore è poi quello che costituisce il Sillogismo perfetto (*τέλειος συλλογισμός*), come Aristotele lo appella.

Che il Sillogismo imperfetto (*ἀτελῆς*) si possa poi ridurre al perfetto coi mezzi da Aristotele indicati, è cosa a tutti nota, che occorre appena di rilevare.

Invece è bene di rilevare intorno al concetto aristotelico del Sillogismo alcune cose degnissime di attenzione. La *prima* è che il rapporto delle proposizioni o de' giudizii sillogistici ed il procedimento de' medesimi son tali che costituiscono una necessaria connessità. Il che importa che il Sillogismo non è un fatto accidentale, ma è tale che ha una necessaria ragion di essere. La *seconda* è che la conclusione non è una ripetizione e riproduzione delle due premesse, ma esprime altro da quel che è espresso da esse: insomma, esprime un principio nuovo. Questa seconda cosa è tanto più importante, in quanto in tempi posteriori ad Aristotele è stata messa

(1) In Arist. Stag., *Organum*, già mentovato, pag. 7.

(2) Dic'egli subito all'inizio dei *Primi analitici*.

innanzi la opinione (1) che nella conclusione non si contenga un novello principio, ma soltanto la ripetizione del contenuto delle premesse. Una *terza* cosa è che la parola conclusione è a prendere ed intendere nel vero significato di inclusione di uno de' termini negli altri due: per forma che la conclusione esprime addirittura il vero chiudersi de' termini l'un nell'altro.

E giacchè si è accennato al concetto del Sillogismo, è bene di accennare anche al concetto del *Sofisma*, il cui concetto è proprio l'opposto di quello del Sillogismo. Infatti, il concetto di quest'ultimo, come si è visto, è costituito da ciò, che le due premesse conducono ad una necessaria conclusione. Il concetto del Sofisma (*τὸ σόφισμα*) (2), al contrario, è costituito da ciò, che la conclusione è in contraddizione colle premesse, che, cioè, queste non concludono rettamente, e però concludono falsamente. Ma del Sofisma si dirà più ampiamente in seguito.

Ora è opportuno di ritornare alla esposizione dei *Termini*, ad integrazione di ciocchè di questi è stato testè detto. I Termini di un Sillogismo son tre, e non possono essere più di tre (*ὅροι τρεῖς*). I quali tre hanno un contenuto od estensione diversa; e sono il termine maggiore (*μεῖζον ἄκρον*), il minore (*ἔλαττον*) e il medio (*τὸ μέσον*). Aristotele li designa anche puramente e semplicemente coi nomi di primo (*τὸ πρῶτον*), ultimo (*τὸ ἔσχατον*) e medio (*τὸ μέσον*).

Il numero di soli tre termini non vien contradetto neppure dal caso del *Polisillogismo*, nel quale vi possono essere più medii. Perchè i più medii son ciascuno sempre il medio di un *solo* Sillogismo nei varii Sillogismi costituenti il Polisillogismo stesso, cominciando dal cosidetto Prosillogismo e terminando coll'Episillogismo.

Indicata la denominazione e l'estensione de' Termini, la maravigliosa e precisa mente aristotelica passa alla definizione di essi, che è la seguente:

" *Λέγω δὲ μεῖζον μὲν ἄκρον ἐν ᾧ τὸ μέσον ἐστίν, ἔλαττον δὲ τὸ ὑπὸ τὸ μέσον ὄν... Καλῶ δὲ μέσον μὲν ὃ καὶ αὐτὸ ἐν ἄλλῳ καὶ ἄλλο ἐν τούτῳ ἐστίν, ὃ καὶ τῇ θέσει γίγνεται μέσον. ἄκρος δὲ τὸ αὐτό τε ἐν ἄλλῳ ὂν καὶ ἐν ᾧ ἄλλο ἐστίν* (3). Cioè (in italiano): Chiamo (termine) maggiore quello in cui è (contenuto) il medio; e (termine) minore quello che è accolto nel medio. .....Chiamo termine medio quello il quale è esso stesso in un altro, e nel quale è alla sua volta un altro, che divien medio anche per posizione. Chiamo poi estremi sì quello che è in altro, sì quello in cui è altro. E la nota traduzione latina ha: " Maius extremum appello, in quo medium " est, minus autem quod est sub medio... Voco autem medium quod et ipsum est " in alio, cum aliud in ipso sit, et positione quoque sit medium. Extrema autem " appello et id quod est in alio, et id in quo est aliud ".

L'esser medio per posizione vuole uno schiarimento, che fa comprendere come questa espressione aristotelica nella dizione greca è perfettamente esatta. Infatti, nella prima *Figura* sillogistica (che è quella del Sillogismo perfetto) noi diciamo:

B (l'uomo) è A (mortale); C (Pietro) è B: dunque C è A.

Aristotele, invece, nella dizione greca dice:

A vale di B; B vale di C; dunque A vale di C.

---

(1) Opinione già espressa dagli antichi scettici, e poi ripetuta ne' tempi moderni.

(2) Arist., *Top.*, 8, 11.

(3) Ibid., paragr. 4.

Sicchè dunque il medio rimane addirittura nel mezzo per posizione.

Ma questa posizione mediana non è quello che costituisce veramente la vera natura del medio: tal vera natura è che esso è medio per *contenenza*, ossia come *contenente* in sè i due estremi. Ed è solo quando il medio esprime tal *contenenza*, che si effettua il vero Sillogismo.

Va, inoltre, rilevato che i tre predetti termini nel Sillogismo ricorrono primamente già tutti nei due giudizii, che costituiscono le due premesse (ἄμφω τὰ διαστήματα), dai quali due se ne deduce poi necessariamente un terzo che costituisce la conclusione.

Però, quanto a numero di proposizioni nel Sillogismo, Aristotele ne fa cadere tutto il peso sulle premesse, e persino in guisa che egli dice che nel Sillogismo non vi sono che *due* proposizioni. E dopo aver detto constare ogni dimostrazione ed ogni Sillogismo di soli tre termini (nella traduzione latina: « Cum autem hoc perspicuum « sit, planum est etiam syllogismum constare ex duabus propositionibus non pluribus »: proposizioni che qui sono indubbiamente le *premissae*), soggiunge: « Nam tres ter- « mini sunt duae propositiones (οἱ γὰρ τρεῖς ὅροι δύο προτάσεις), nisi quid adsu- « matur, ut initio dictum est, ad perficiendos syllogismos..... itaque si secundum prin- « cipales propositiones (κατὰ τὰς κυρίας προτάσεις) syllogismi accipiantur, omnis « syllogismus ex propositionibus paribus, terminis vero imparibus constabit. uno enim « plures sunt termini quam propositiones. conclusiones (συμπεράσματα) autem erunt « dimidia pars propositionum ».

Delle regole finora esposte intorno alla teoria del Sillogismo la Logica aristotelica delle Scuole ne ha, notoriamente, composte ed espresse le principali nelle seguenti otto (ricorrenti in tutte le Logiche delle Scuole):

Terminus esto triplex, medius, maiorque, minorque;
Latius hos quam praemissae conclusio non vult;
Nequaquam medium capiat conclusio oportet;
Aut semel, aut iterum medius generaliter esto;
Utraque si praemissa neget, nihil inde sequetur;
Ambae affirmantes nequeunt generare negantem;
Nil sequitur geminis ex particularibus unquam;
Peiorem sequitur semper conclusio partem.

Ad integrazione di queste regole si allegano nelle Logiche delle Scuole, anche le così dette *diverse forme di Sillogismo*, come sono l'*Entimema*, l'*Epicherema*, il *Dilemma*, il *Trilemma*, il *Tetralemma*, il *Sorite*, ecc.

Valendomi del citato nostro Galluppi (*Elementi di Filosofia*, Milano, 1846, pag. 95 seg.), ne allego qualche esempio.

Dell'*Entimema* egli ricorda il celebre luogo ovidiano: « Servare potui: perdere « an possim, rogas »? E lo spiega riducendolo alla forma sillogistica di tre proposizioni, ecc.

Ricorda l'esempio ancor più celebre di Aristotele stesso, cioè: « O mortale, non « conservare un odio immortale ». Del quale Entimema le corrispondenti parole greche (dal Galluppi non riportate) sono: « Ἀθάνατον ὀργὴν μὴ φύλαττε θνητὸς ὤν ».

Ma di tutte le predette *Forme di Sillogismo* e di altre pur ricordate dal Galluppi mi astengo di allegarne ulteriori esemplificazioni ed illustrazioni: perchè il

lettore ne trova in tutte le Logiche che vanno per le Scuole; e passo a dire delle Figure sillogistiche pur ricorrenti negli *Analitici*, e intimamente connesse col Sillogismo.

Le Figure (*τὰ σχήματα*) sillogistiche.

Secondo ARISTOTELE il Sillogismo è di tal natura che si distingue in tre Figure sillogistiche, delle quali la prima (*σχῆμα πρῶτον*) poggia sul Sillogismo perfetto, la seconda e la terza (*σχῆμα δεύτερον* e *σχῆμα τρίτον*) poggiano sul Sillogismo imperfetto.

E qui è necessario di rilevare una cosa, che a primo aspetto pare di poco momento, ma che è invece importantissima. Ed è che ARISTOTELE nella esposizione e dimostrazione delle predette tre Figure si serve come *simboli* delle lettere dell'Alfabeto greco, specialmente delle prime tre del medesimo α, β, γ.

Il significato dell'adoperamento di tali *simboli*, specialmente per l'applicazione di queste alle Matematiche, sarà detto tra poco.

Tornando alle Figure, è bene avvertire che Aristotele per esse si vale in complesso degli stessi esempi allegati per triplicità di termini, dovendo ciascun di questi rappresentare uno de' tre termini sillogistici.

Così, per darne una idea, nella *prima Figura* (ove adopera i simboli alfabetici α, β, γ) si vale de' termini *piacere - bene - animale*; *animale - uomo - cavallo*; *scienza - linea - medicina*; *bene - abito - sapienza*; *bene - abito - ignoranza*; *bianco - cigno - neve*.

Nella *seconda Figura* (ove adopera i simboli alfabetici $\delta, \varepsilon, \zeta$, ecc.) si vale di questi esempi, *animale - cavallo - uomo*; *animale - inanimato - uomo*; *animale - scienza - animale selvaggio*; *corvo - neve - bianco*.

Nella *terza Figura* (ove adopera i simboli alfabetici π, ϱ, σ) si vale di bel nuovo degli stessi esempi, che ricorrono nella prima e nella seconda.

E, per essere quanto è possibile esatti, soggiungo che nelle stesse due *Figure* seconda e terza, oltre agli indicati simboli alfabetici, si vale anche dei primi tre α, β, γ.

La conclusione cui giunge Aristotele nelle indicate operazioni è che " tutti i " sillogismi imperfetti diventan perfetti mediante la prima Figura (nel famoso testo " latino: *perspicuum est omnes imperfectos syllogismos perfici per primam figuram*) „.

La maravigliosa analisi di Aristotele intorno al Sillogismo non si arresta a ciò, ma si estende alla considerazione e determinazione di altre forme del medesimo, quali sono il Sillogismo per *Analogia*, il Sillogismo per *Riduzione all'impossibile*, quello per *Induzione*, per *Ipotesi*, per *Verisimiglianza*, ecc. Ma noi non possiamo entrare anche nella considerazione di queste forme speciali sillogistiche, e passiamo a considerare la seconda delle tre predette cose.

Questa seconda è quella concernente la diretta relazione delle *Scienze matematiche* colla prima Figura, o, che vale lo stesso, col Sillogismo perfetto: il qual punto è da Aristotele trattato nel *Primo degli Analitici Posteriori*.

Prima di riferire da questi ciocchè concerne le *Matematiche*, rilevo che Aristotele anche per queste, come ha fatto per le altre discipline, si vale di esempi per chiarire e determinare la cosa. Se non che gli esempi che egli arreca per esse sono

sopratutto di natura matematica. Infatti (nel paragrafo 5 ibid.) allega i seguenti esempi tratti dal punto, dalla linea, dal triangolo, ecc.: " Triangulo, dic'egli nella " famosa traduzione latina, inest linea et lineae punctum; ed anche: Triangulo, " qua est triangulum, insunt duo recti, quia per se triangulum est aequale duobus " rectis, etc. „.

Ed è, inoltre, oltremodo importante per la determinazione della natura delle Scienze matematiche, che per lui (ibid., paragr. 13) " le *Scienze matematiche* versano " intorno alle forme, perchè le cose matematiche non sono in alcun soggetto „ (" etenim " scientiae mathematicae circa formas versantur, quia res mathematicae non sunt in " ullo subiecto „) (1).

Ciò posto, venendo alla considerazione della diretta relazione delle *Scienze matematiche* col Sillogismo e colle *Figure* sillogistiche, dice (ibid., paragr. 14): " Delle " Figure *la prima* è attissima a produrre la scienza; imperocchè le *Scienze matematiche* " effettuano le dimostrazioni mediante tal Figura, come *l'aritmetica*, *la geometria* e " *l'ottica* „ (nel testo latino: " Ex figuris autem prima est ad scientiam gignendam " aptissima; nam mathematicae scientiae per hanc figuram demonstrationes afferunt " ut arithmetica et geometria et optice „).

Passo alla terza ed ultima delle tre cose predette, a quella, cioè, concernente la formazione della *conoscenza*. La qual formazione è dal grande filosofo (al paragr. 19, ultimo degli Analitici Posteriori) espressa come segue: " Dal *senso* si genera la " *memoria*..... Ma dalla memoria, formatasi dalla ripetuta riproduzione della stessa " cosa, si genera l'*esperienza*; giacchè molte memorie costituiscono una sola esperienza. " Se non che, dalla esperienza..... si genera il principio dell'*arte* e della *scienza*; " dell'arte, se spetta alle cose della generazione (2); della scienza, se spetta a ciocchè " è „; (nella traduzione latina: " ex sensu igitur fit memoria..... ex memoria vero " saepe eiusdem rei facta fit experientia; multae enim memoriae numero sunt una " experientia; at vero experientia..... fit principium artis et scientiae, artis, si per- " tineat ad generationem, scientiae, si pertineat ad id quod est „) (3).

La considerazione dell'arte è ciocchè con stupenda designazione poco appresso è denominato *δόξα*, mentre la considerazione della scienza è appellata *λογισμός* (4).

Ed ora è tempo che veniamo a determinare quale è in Aristotele il significato dell'adoperamento dei *simboli alfabetici* come espressione del Sillogismo e delle Figure sillogistiche. Ebbene, tal significato, brevemente indicato nella sua genericità, è che le proposizioni del Sillogismo (le premesse e la illazione) in tutte le Figure sillogistiche di questo vengono intese e adoperate in *Forma universale*, ossia in forma estensibile ed applicabile a tutti gli elementi della Realtà.

Ora, questi elementi sono tre, il *quantitativo*, il *qualitativo*, e l'unità di entrambi, ossia il *modale* (il modo, la misura). Che questo triplice elemento sia costitutivo

---

(1) E subbietto val qui obbietto, cioè, singola e determinata cosa della realtà.

(2) La generazione concerne il sorgere e perire delle cose.

(3) " Id quod est „, nel corrispondente greco *τὸ ὄν*, è ciocchè nell'Hegelianismo, e propriamente nella Logica hegeliana, è stato designato come *das Sein an und für sich*.

(4) Anche questa denominazione di *λογισμός* è degna della più grande considerazione, perchè Aristotele ha già con essa additato e determinato l'elemento logico come elemento scientifico per eccellenza, lasciando all'arte il carattere di elemento soltanto opinativo.

della Realtà, emerge indirettamente dalla stessa tavola aristotelica de' giudizii, cioè de' giudizii *quantitativi*, *qualitativi* e *modali*, come più chiaramente si sono appellati nelle posteriori Logiche aristoteliche delle Scuole.

Qui basti l'avere accennato di ciò; le importanti applicazioni che ne derivano rispetto alla Scienza matematica e alla voluta corrispondente *Logica matematica* le faremo, quando giungeremo alla esposizione e giudicazione di quest'ultima; e ritorniamo per ora all'argomento delle Figure sillogistiche, per prendere in considerazione, da una parte, i *Modi*, dall'altra, il *Numero* di esse.

Quanto ai *Modi*, è di bel nuovo il caso di dire che essi sono comunemente allegati e discussi in tutte le Logiche aristoteliche delle Scuole. Fra i tanti uomini autorevoli che potrei citare a tal riguardo, rimando il lettore alla citata *Logica e Storia della dottrina logica* di Friedrich UEBERWEG, che ne tratta ampiamente a pp. 296-344. Ma, per un breve ricordo di questo punto della *Sillogistica*, mi varrò invece del nostro insigne Galluppi, il quale, nelle *Lezioni di Logica e Metafisica*, Milano, Vol. I, pp. 358-385, espone tal dottrina con la solita sua lucidezza e precisione. Della sua esposizione e discussione di questa materia, io riferirò brevemente l'essenziale.

" Il *Modo* del sillogismo (dice egli, p. 36) consiste nella disposizione delle tre " proposizioni secondo le loro quattro differenze A, E, I, O „.

Ora, " secondo la dottrina delle combinazioni, quattro termini quali sono A, E, " I, O, venendo presi tre a tre, non possono diversamente disporsi in più di 64 ma- " niere; ma di queste 64 maniere, 54 sono escluse dalle regole generali sillogistiche „ che sono state innanzi allegate: " restano perciò soli dieci *Modi* concludenti „.

Ma ciò non vuol dire " che solo dieci sieno le specie de' Sillogismi, perchè un " solo di questi *Modi* può formare diverse specie „, secondo la varia disposizione de' tre termini innanzi detta.

E qui il nostro Galluppi dispone addirittura i tre termini secondo le possibili combinazioni, e ne risulta una *tavola* di 64 Modi, emergenti dalle quattro Figure sillogistiche, delle quali egli indica anche brevemente le diverse regole.

A questo breve cenno aggiungo però volentieri due cose: l'una, alcuni *versi memoriali* dei *Modi* delle quattro Figure: l'altra, un esempio di Sillogismi secondo i predetti Modi.

I *versi memoriali*, fra i tanti, li allega Federico UEBERWEG, loc. cit., p. 343 seg., come segue:

Barbara, Celarent *primae*, Darii Ferioque.
Cesare, Camestres, Festino, Baroco *secundae*.
Tertia grande sonans recitat Darapt, Felapton,
Disamis, Datisi, Bocardo, Ferison. *Quartae*
Sunt Bamalip, Calemes, Dimatis, Fesapo, Fresison.

Dinanzi a queste parole stranissime e non additanti per sè stesse alcun senso, il buon Galluppi fa la seguente sensata osservazione: " Queste formole (dic'egli, " ibid., p. 368), di cui la prima cominciava infelicemente con *barbara*, sembreranno in " effetto oggi molto barbare. Esse hanno ricevuto più ingiurie in un secolo, che onore " in mille anni; esse hanno terminato col cadere in un intiero obblio; .....coloro che

" oggi le volgono in ridicolo non si hanno sempre dato la pena di meditarle... Il filo-
" sofo che riflette con attenzione sulle regole dell'antica Logica è sorpreso nel vedere
" sino dove gli autori avevano portato l'analisi del ragionamento. Colla più severa
" imparzialità alcuno non può impedirsi di convenire che ciascuna di queste regole
" era di una rigorosa esattezza, e che il loro insieme era sì completo che una sola
" delle forme possibili del ragionamento non era loro sfuggita. Aristotele, senza dubbio
" non aveva sovente il soccorso dell'esperienza: era questa la disgrazia del secolo, nel
" quale egli nacque; ma egli è stato forse il pensatore più profondo, il genio più
" eminentemente didattico che si sia mostrato sull'orizzonte della filosofia. Io dubito
" che siensi innalzate dopo teoriche sì belle come quelle di cui egli ci ha lasciato il
" modello „.

Quanto alla profondità e genialità di Aristotele, il Galluppi ha perfettamente ragione, e queste due doti spiccano di tale luce e verità proprio nella sillogistica aristotelica e ne' Modi della medesima, che i posteri non hanno avuto ad aggiungervi nulla, o nulla d' importante. Solo che, contrariamente al Galluppi, che accoglie il pensiere, da non pochi seguito, delle quattro Figure, il grande Stagirita non ne ammette che tre con tre soli corrispondenti Modi (1). Ma del Numero delle Figure e de' Modi fra poco. Un esempio, intanto, del ragionare e concludere secondo le quattro Figure, è pel Galluppi il seguente:

---

(1) La *tavola* aristotelica dei Modi, quale ricorre in Waitz, *Arist. Organon*, vol. I, pag. 385 (rilevando le espressioni tecniche di *κατὰ παντὸς*, *κατὰ μηδενὸς* ecc., sia colle corrispondenti *De omni et de nullo* ecc., sia colle note quattro iniziali A, E, I, O), è la seguente:

I. *α'. τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β,*
τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ.

β. τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Β,
τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Γ.

II. *α'. τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Β,*
τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Β κατὰ μηδενὸς τοῦ Γ.

β'. τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β,
τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Γ,

τὸ Β κατὰ μηδενὸς τοῦ Γ.

γ'. τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Β,
τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Γ,

τὸ Β κατὰ τινὸς τοῦ Γ οὔ.

δ'. τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Β,
τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Γ οὔ,

τὸ Β κατὰ τινὸς τοῦ Γ οὔ.

III. *α'. τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ,*
τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Β,

β'. τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Γ,
τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Β οὔ.

γ'. τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Γ,
τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Β.

δ'. τὸ Α κατὰ παντὸς τοῦ Γ,
τὸ Β κατὰ τινὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Β.

ε'. τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Γ οὔ,
τὸ Β κατὰ παντὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Β οὔ

ζ'. τὸ Α κατὰ μηδενὸς τοῦ Γ,
τὸ Β κατὰ τινὸς τοῦ Γ,

τὸ Α κατὰ τινὸς τοῦ Β οὔ.

I FIGURA

(avente il medio come sogg. del magg. e predic. del minore)

Ogni sostanza pensante è semplice,
L'anima umana è sostanza pensante,
L'anima umana è dunque semplice.

II FIGURA

(avente il medio come predicato de' due estremi)

Niun corpo è una sostanza pensante,
L'anima umana è una sostanza pensante,
L'anima umana dunque non è corpo.

III FIGURA

(avente il medio come soggetto de' due estremi)

Ogni sostanza pensante è semplice,
Ogni sostanza pensante è indistruttibile,
Dunque qualche sostanza indistruttibile è semplice.

IV FIGURA

(avente il medio come predic. del maggiore e sogg. del minore)

Qualche essere semplice è sostanza pensante,
Ogni sostanza pensante è attiva,
Dunque alcune sostanze attive sono esseri semplici.

Il *numero delle Figure e de' Modi*. — Il lettore ha visto a pie' di pagina le tre Figure e i tre corrispondenti Modi aristotelici allegati dal Waitz. Del Waitz riferisco volentieri una osservazione concernente la seconda e la terza Figura, nelle quali ei dice (loc. cit.): " ultimum modum secundae et quintum tertiae Figurae non demonstrari nisi " deductione facta ad absurdum ".

Galluppi, come si è visto, ha opinato doversi ammetter come valida anche la quarta figura e i corrispondenti Modi. Ma, francamente detto, il Sillogismo, ch'egli ne arreca ad esempio, da una parte, cammina stentatamente, dall'altra, è di difficile comprensione. In generale, potrebbe dirsi che la mente umana nel suo *naturale* procedimento logico non ragiona in quel modo. E un ragionamento logico che contraria la natura nè può considerarsi come il migliore, nè deve ammettersi come buon procedimento logico.

A conferma di tale osservazione rilevo che in generale i grandi filosofi si son tenuti alla aristotelica triplità di Figure e di Modi.

Notoriamente, è stato il famoso medico Claudio GALENO di Pergamo (1) quello che ha così " legato il suo nome alla Dottrina del Sillogismo (2), che apparisce in " quasi tutti i compendii della Logica, anche ne' più triviali. GALENO, cioè, secondo " l'espressione comune, ha accresciuto il numero delle tre Figure aristoteliche del Sillo- " gismo categorico coll'aggiunzione di una quarta, nella quale il concetto (o termine) " medio è predicato della maggiore e soggetto della minore ". Soggiunge che " la " notizia di tale innovazione " " non si trova in tutta la Letteratura greco-romana ",

(1) ZELLER, *Grundriss d. Gesch. d. Griechischen Philosophie*, nella citata 10ª ediz. del 1911 del LORTZING, pag. 298, come anni di nascita e di morte 131-201 d. C.

(2) Così PRANTL, *Gesch. der Logik*, etc., I Bd., pag. 570 s.

e che proviene da fonte arabica, e propriamente da *Averroe*. Il quale Averroe, per giunta, ne fa menzione proprio nella *confutazione* che fa della quarta Figura.

Alcune altre particolarità importanti tanto rispetto ai *Modi*, quanto rispetto alle *Figure* sono le seguenti.

Quanto ai Modi, Aristotele, per ognuna delle tre Figure da lui ammesse e corrispondentemente alle possibili combinazioni delle loro proposizioni secondo le indicate lettere A E I O, ha trovato che i Modi valevoli, perchè non contrarii alle otto regole sillogistiche, sono 4 per la prima Figura, 4 per la seconda e 6 per la terza, in tutto dunque quattordici.

Galluppi, che (con Galeno) ha ammesso la quarta Figura, ha anch'egli esaminato le combinazioni e Modi che son possibili e valevoli in questa; ed ha trovato che, accanto ai molti Modi contrarii alle otto regole sillogistiche, ve ne sono però 5 validi; sicchè il nostro filosofo napoletano, invece di 14, ammette 19 Modi validi.

Quanto poi alle Figure, va considerato un ultimo punto importante, cioè, quello della riduzione della 2ª e 3ª Figura, che dànno sillogismi imperfetti, alla 1ª che sola li dà perfetti.

Ora, tal riduzione, secondo Aristotele, avviene per mezzo di *conversione*: Ἀεὶ γὰρ γίγνεται διὰ τῆς ἀντιστροφῆς συλλογισμός, dic'egli, *Anal. Pr.*, I, cap. 7.

Inoltre, la conversione può avvenire in due modi, cioè, o ostensivamente, ovvero per riduzione all'assurdo (ἤ δεικτικῶς ἤ τοῦ ἀδυνάτου).

E da ultimo, secondo lui, " tutti i sillogismi, quando sono rettamente convertiti, " si riducono a sillogismi universali della prima figura „ (φανερὸν οὖν ὅτι πάντες ἀναχθήσονται εἰς τοὺς ἐν τῷ πρώτῳ σχήματι καθόλου συλλογισμούς).

Di quest'ultimo punto, a maggior intelligenza e a complemento della cosa, allego la solita traduzione latina non soltanto de' passi corrispondenti a quelli da me allegati in greco, ma anche della rimanente parte, che è dimostrativa e illustrativa dei medesimi. La traduzione suona così: " Semper enim fit syllogismus per conversionem, " praeterea manifestum est pronuntiatum indefinitum pro attributivo particulari " acceptum efficere eundem syllogismum in omnibus figuris. item perspicuum est " omnes imperfectos syllogismos perfici per primam figuram. aut enim demonstratione " aut per impossibile perficiuntur omnes: utroque autem modo fit prima figura. ac " demonstratione quidem si perficiantur, fit prima figura, quia sic omnes perficie- " bantur per conversionem: conversio autem efficiebat primam figuram. si vero per " impossibile confirmentur, adhuc fit prima figura, quia posito quod falsum est, syl- " logismus conficitur in prima figura. ut in postrema figura si τὸ α ac τὸ β omni γ, " probatur τὸ α inesse alicui β. nam si τὸ α insit nulli β ac τὸ β omni γ, τὸ α " inerit nulli γ. sed antea positum erat omni inesse. similiter fit etiam in aliis. licet " etiam reducere omnes syllogismos ad syllogismos universales primae figurae. nam " qui fiunt in secunda figura, sine dubio per illos perficiuntur, non tamen omnes " eodem modo, sed universales converso pronuntiato privativo. particularium autem " uterque per deductionem ad impossibile. particulares autem primae figurae perfi- " ciuntur quidem per se ipsos, sed licet etiam secunda figura eos confirmare ducendo " ad impossibile. ut si τὸ α inest omni β ac τὸ β alicui γ, τὸ α inerit alicui γ: nam " si nulli insit, omni autem β insit, certe nulli γ τὸ β inerit: hoc enim scimus per " secundam figuram. similiter enim in privativo syllogismo erit demonstratio. nam

" si τὸ α nulli β ac τὸ β alicui γ inest, τὸ α alicui γ non inerit. etenim si omni " insit ac nulli β insit, τὸ β nulli γ inerit: hoc enim erat media figura. itaque cum " omnes syllogismi mediae figurae reducantur ad syllogismos universales primae " figurae, particulares autem primae ad syllogismos secundae, perspicuum est etiam " syllogismos particulares primae figurae reduci ad syllogismos universales primae " figurae. qui vero fiunt in tertia figura, terminis quidem universaliter acceptis statim " per eos syllogismos perficiuntur, terminis autem in parte sumptis perficiuntur per " syllogismos particulares primae figurae. hi vero ad illos reducti sunt: quapropter " ad eosdem reducentur etiam syllogismi particulares tertiae figurae. perspicuum " igitur est omnes reduci ad syllogismos universales primae figurae „.

E ora, ritenendo di aver detto a sufficienza della Sillogistica aristotelica, passo a dire del quinto scritto dell'Organo, cioè di quello de' Topici.

I Topici (*Τοπικά*). — Di questo scritto del grande Stagirita Boezio (loc. cit., p. 7) dà la seguente notevole informazione e giudicazione: " Topica: hoc est, loci, unde " ducuntur argumenta. Opus est octo voluminibus distinctum, varium sane, hoc est, " multae eruditionis et observationis rerum diversarum. Sed ut illa omnia primus " ipse pariebat, non potuit tam multa simul edere, simul expolire: itaque relicta est " velut ingens quaedam materia et dives, ad extruendum pulcherrimum aedificium „.

Questo giudizio di Boezio, primamente, è vero, come il lettore stesso se ne convincerà dal cenno che noi faremo de' Topici; secondamente, ha grande importanza anche per l'influenza da Boezio esercitata nell'insegnamento logico delle Scuole cristiane medioevali (1). Accanto al giudizio di Boezio debbo riferirne un altro veramente acuto e profondo di Prantl (*Gesch. d. Logik im Abendlande*, Ier Bd., 1855, Leipzig, pag. 341) sulla grandezza speculativa della mente di Aristotele. Prantl dice che " la superiorità (*Ueberlegenheit*) della mente di lui era capace di esaminare secondo " il concetto (*begrifflich*) e di costruire teoricamente secondo concetti adeguati anche " campi (*Gebiete*) ed aspirazioni che sono al di sotto della speculazione propriamente " detta „, come sono il campo e la materia de' Topici.

Rispetto a' Topici riferisco volentieri anche una circostanza rilevata dal Zeller (2), che cioè, " il 5° libro de' Topici rimastoci non provenga da Aristotele, come dimostra " Pflug, *de Ar. Topicorum* libro V (1908) „. Ma, ciò nonostante, noi ne accenneremo egualmente.

Cominciando dal Libro I, Aristotele subito nel primo paragrafo indica lo scopo de' Topici in genere, il quale scopo è quello di trovare il metodo di argomentare di ogni problema proposto da' probabili (*ἐξ ἐνδόξων*), e disputarne in guisa da non dir nulla di ripugnante. Nella traduzione latina il predetto scopo è indicato così: " Propositum huius tractationis est invenire methodum per quam possimus argumentari

(1) Tale influenza viene attestata da tutte le parti; la confermano, tra gli altri, Friedrich Ueberweg-Heinze nel *Grundriss d. Gesch. d. Philosoph.*, 8ª Aufl., *das Alterthum*, Berl., 1894, p. 213.

(2) Nel *Grundriss d. Gesch. d. Griechischen Philosophie* della citata ediz. 10ª, 1911 del Lortzing, pag. 174.

" de omni proposito problemate ex probabilibus, et ipsi disputationem sustinentes " nihil dicamus repugnans „ (1).

E soggiunge doversi innanzi tutto dire " che cosa sia il Sillogismo „, estendendosi intorno a questo ed indicarne le diverse specie, ecc. E non ha torto di dire del Sillogismo, della sua natura, delle sue specie, ecc.; perchè, se lo scopo della trattazione de' Topici è quello di trovare il metodo di *argomentare*, foss'anche da' probabili, l'argomentare è un *sillogizzare*, e quindi bisogna conoscere come si sillogizza, ecc. Ed in generale il lettore vedrà che in questi Topici si tratta di una grande quantità di cose di cui si è già trattato nelle Categorie, nell'Ermeneia e negli Analitici tanto Primi quanto Secondi.

Intanto Aristotele, sempre preciso, dice subito ivi stesso che cosa debba intendersi per probabile. E lo determina dicendo (nella traduzione latina): " Probabilia " autem sunt ea quae videntur omnibus vel plerisque vel sapientibus, atque his vel " omnibus vel plerisque vel maxime notis et claris „.

Nel secondo paragrafo investiga e determina " a quante e quali cose sia utile " questa trattazione „ de' Topici. E statuisce che ella sia " utilis ad tria, ad exerci- " tationem, ad congressus, ad philosophicas scientias. quod igitur ad exercitationem " sit utilis, ex his perspicuum est, quoniam hanc methodum habentes facile de omni " re proposita poterimus argumentari, ad congressus autem, quia multorum opinionibus " enumeratis, non ex alienis sed ex propriis singulorum sententiis poterimus cum " eis agere, refellentes quod non recte dicere nobis videtur. ad philosophicas autem " scientias, quia cum poterimus in utramque partem dubitare, facile in singulis per- " spiciemus verum et falsum „.

Il predetto metodo, soggiunge egli nel terzo paragrafo, sarà perfettamente posseduto, quando lo si adoprerà nella *retorica* e nella medicina, come fanno l'oratore e il medico.

Ho rilevata volentieri questa circostanza della retorica e dell'oratore, perchè tutti sanno come questa materia trattata ne' Topici è passata realmente, se non in tutto, certo in buona parte nella *Retorica*: Retorica, che specialmente noi vecchi abbiamo studiata, con qualche profitto sì, ma anche con non poca pedanteria d'insegnanti e d'insegnamento.

Sono stato piuttosto diffuso nella indicazione di queste generalità del 1° Libro de' Topici, per dare una idea della trattazione e del modo di trattazione de' medesimi. Ma ora procederò più speditamente e più brevemente, fermandomi però alquanto di più ne' punti di maggiore importanza.

Nel paragrafo 4 continua ad occuparsi di sillogismi e di proposizioni, ma con riguardo ai principii comuni ad entrambi, come sono il *genere*, il *proprio*, l'*accidente*, la *differenza*, la *definizione*, ecc.; e nei seguenti paragr. 5 e 6 determina e illustra siffatti principii.

Nel paragr. 7 pone il quesito: " Quot modis idem dicatur „; e lo risolve dicendo:

---

(1) Quanto alla materia de' problemi proposti, anch'essa, secondo l'uso delle Scuole, fu espressa nel seguente *verso memoriale*:

Quis? quid? ubi? quibus auxiliis? cur? quomodo? quando?

" Videri autem possit idem, ut typo explicem, tripertito distributum esse. aut enim " numero aut specie aut genere idem soliti sumus appellare, etc. „.

Più avanti al paragr. 9 si propone di definire i *generi delle Categorie*, e di indicarne il numero, che è di dieci; e il relativo luogo è stato già riferito.

Nei paragr. susseguenti determina la natura della *proposizione dialettica*, del *sillogismo dialettico*, della tesi (determinata al paragr. 11 come " *sententia* alicuius " nobilis philosophi....., ut dicebat Antisthenes „).

Nel seguente paragr. 12 si propone di " explicare quot sint rationum dialecti- " carum species „; e in seguito si occupa ancora de' generi delle proposizioni, per quindi occuparsi nel paragr. 17 della *simiglianza* (e propriamente della " similitudo " consideranda in iis quae sunt in diversis generibus „). E con ciò si chiude la considerazione del I° Libro.

Il lettore che consideri bene la trattazione aristotelica deve convenire nell'acutezza e giustezza del giudizio di Boezio intorno ai Topici.

Libro II. Nel primo paragrafo di questo, Aristotele torna ad occuparsi de' *problemi*, in quanto " alia (scilic. problemata) sunt universalia, alia particularia „; e si fa a considerarli ne' diversi rispetti della generalità e della particolarità.

Nei paragrafi immediatamente susseguenti torna a considerare i varii modi secondo cui alcunchè si dica, sia quantitativamente sia qualitativamente.

Ma nel paragr. 7 passa a considerare un punto importantissimo, e propriamente quello concernente:

La *Opposizione* e il *Principio di contraddizione*: il qual punto è da lui considerato nè più minuti casi ed aspetti, con relative distinzioni, suddistinzioni ecc.; e noi ne riferiremo con qualche ampiezza.

" Quoniam autem contraria (dic'egli, nella traduz. latina) sex modis inter se " coniunguntur, contrarietatem autem efficiunt quattuor modis coniuncta, oportet " accipere contraria prout expedit evertenti et adstruenti. sex igitur modis ea coniungi " manifestum est. aut enim utrumque utrique contrariorum iungitur, atque hoc bi- " fariam, ut de amicis bene mereri et de inimicis male, vel contra de amicis male " et de inimicis bene. autem ambo de uno, et hoc quoque bifariam, ut de amicis " bene mereri et de amicis male, vel de inimicis bene mereri et de inimicis male. " aut autem de ambobus, et hoc quoque bifariam, ut de amicis bene et de inimicis " bene, vel de amicis male et de inimicis male. primae igitur duae coniunctiones " quas dixi, non faciunt contrarietatem: de amicis enim bene mereri et de inimicis " male non sunt contraria, cum ambo sint optabilia et *eorundem morum effectus* „ (badi il lettore alla circostanza e corrispondente espressione del *morum effectus*, che nel testo greco suona: *ἀμφότερα γὰρ αἱρετὰ καὶ τοῦ αὐτοῦ ἤθους*). " neque item contraria " sunt de amicis male et de inimicis bene mereri. nam et haec sunt ambo fugienda " et *eorundem morum effectus* „.

E Aristotele nelle dette distinzioni e suddistinzioni non si arresta neppur qui, ma procede ad altre, che noi omettiamo di riferire.

Se non che, continuando a parlare de' contrarii, passa a considerarli da quel rispetto, che è stato appellato il *principio di contraddizione*, sostenendo: " fieri nequit " ut contraria simul eidem subiecto insint „ (cioè, nel corrispondente testo greco: *ἀδύνατον γὰρ τἀναντία ἅμα τῷ αὐτῷ ὑπάρχειν*).

E trattandosi di un principio tanto importante, che, per giunta ha avuto posteriormente una rigida e non sempre bene intesa applicazione, voglio allegarlo anche nella forma più compiuta in cui ricorre in *Metaph.* III, 3; cioè: *τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό* (nella traduzione latina: " idem enim simul inesse et non inesse eidem et secundum idem impossibile " est „). E soggiunge poco appresso che questo è il *più certo* di tutti i principii: *αὕτη δὴ πασῶν ἐστὶ βεβαιοτάτη τῶν ἀρχῶν* (traduz. latina: " hoc autem est omnium prin- " cipiorum certissimum „).

Noti però il lettore che, per non fraintendere il *principio aristotelico di contraddizione*, si deve aver presente ciocchè Aristotele ha detto testè, che, cioè gli opposti non sono contraddittorii, epperò non escludentisi (poniamo, come amici e nemici) quando siffatti opposti sono *morum effectus*, ossia effetto della natura di essi. L'uomo, per chiarire ancor meglio l'esempio, ha nella propria natura umana l'essere amico ed anche l'essere nemico, come per sua natura può esser buono e può essere anche cattivo. Non sarà l'una e l'altra cosa *ἅμα*, nel medesimo tempo; ma l'uomo è però pur sempre il medesimo soggetto, che ora è amico ora nemico, ora buono ora cattivo: ed inoltre, è amico e buono ne' tali e tali uomini, ed è nemico e cattivo ne' tali e tali altri uomini.

E basti di questo importantissimo punto.

Ne' paragrafi immediatamente susseguenti si continua a parlare dell'opposizione, si accenna anche alle simiglianze, e non ricorre altro di rilevante. Passo a dire del

LIBRO III. Aristotele apre questo Libro col *quesito* di ciocchè sia migliore e più desiderabile, e, per giunta, di esaminare e a tal riguardo " sermonem instituere " (paragr. 1) non de iis quae longe inter se distant et magnam differentiam habent..., " sed de iis quae vicina sunt „. E risolve la quistione dicendo che " quod est diuturnius " et constantius, magis est eligendum quam quod est minus tale „.

E nella elezione è certo anche di peso " quod eligat vir prudens, aut lex recta..., " aut ii qui in uno quoque genere scientes sunt „.

Ne' due seguenti paragrafi continua in grosso l'esame e soluzione dell'istesso quesito, per poi venire, ne' paragrafi 4 e 5, a prendere in considerazione i luoghi utili a conoscere ciocchè debba eleggersi e ciocchè fuggirsi. E statuisce (paragr. 5): " Sumendi sunt loci de eo quod magis vel maius est quam maxime universales. sic " enim sumpti ad plura problemata utiles erunt „.

E questa è la sostanza della ricerca e soluzione del quesito proposto in questo Libro. Passo al

LIBRO IV. E qui posso essere ancora più breve di quel che sono stato nell'antecedente Libro. Giacchè in questo IV si torna a discorrere " de iis quae ad genus " et proprium pertinent „, colla considerazione di differenze, specie, distinzioni e suddistinzioni di casi, di esempii, di applicazioni (anche al *principio di contraddizione*), che servono ad illustrare e confermare il proposto quesito. E si giunge così al

LIBRO V (che, come è detto innanzi, non proverrebbe da Aristotele).

Ma in questo stesso Libro V non vi sono altri argomenti veramente nuovi, ma si torna a trattare di quelli antecedentemente trattati.

Infatti questo Libro comincia così: " Utrum autem proprium sit necne id quod " est propositum, ex his locis quos deinceps exponemus considerandum est „. E

prosegue dicendo: “ Proponitur autem proprium vel per se et semper, vel per com-
“ parationem cum altero et interdum „. E passa ad investigare e determinare, quando il proprio è per sè, quando per comparazione, ecc.

E ne' seguenti paragrafi 2, 3 e 4 continua ancor sempre il discorso intorno al proprio ne' suoi più diversi aspetti e rapporti: ne' quali aspetti e rapporti non manca la considerazione de' principii contrarii (fatta nel paragrafo 6), e de' principii contrarii relativamente al proprio, per scorgere “ an contrarium sit contrarii proprium „ etc.

In grosso è lo stesso nel paragrafo 7, in cui “ ex casibus refellitur, si ille casus “ non est illius casus proprium „ etc.

E finalmente, nel nono ed ultimo paragrafo, “ refellitur, si quis potestate proprium “ tradidit, etiam ad id quod non est rettulit illud potestate proprium, cum potestas “ rei quae non est, inesse nequeat „ etc.

Rispetto alla predetta opinione di Pflug accennata dal Zeller, dico *rispetto* a tale opinione, non *contro* ad essa, mi permetto di fare una *personale* osservazione. Ed è che, leggendo e considerando attentamente questo V Libro, la materia, il modo di pensarla, ordinarla, distinguerla e suddistinguerla ne' suoi varii rispetti e rapporti, si mostra, da una parte, interamente simile a quella degli antecedenti Libri topici, dall'altra, interamente conforme alla mente di Aristotele.

Ed ora vengo al

Libro VI. Questo si inizia coll'argomento delle *definizioni*, e si continua tutto con esse; ma queste stesse vengono di bel nuovo considerate ed esaminate con riferimento al *proprio*, al *genere*, alle *differenze*, ecc. Trattandosi di un argomento che ha della importanza, e che si addentra nella natura delle definizioni e nelle diverse parti costitutive di esse, allegherò un lungo luogo, in cui ciò è effettuato.

Della trattazione dunque “ quae ad definitiones pertinet quinque sunt partes. “ vel enim definitio reprehenditur, quia omnino non vere dicitur, de quo nomen, “ etiam oratio, quandoquidem oportet hominis definitionem de omni homine vere “ dicitur. vel quia cum sit aliquod genus, non collocavit rem definitam in genere “ aut non collocavit in proprio genere, quoniam debet is qui definit, cum in genere “ definitum collocaverit, differentias adiungere, si quidem eorum quae in definitione “ ponuntur, maxime genus videtur rei definitae essentiam declarare; vel quia oratio “ non est propria (nam oportet definitionem propriam esse, quemadmodum et supra “ fuit); vel quia, cum omnia quae dixi perfecerit, tamen non definivit, nec dixit “ quidditatem rei definitae. reliquum est praeterea definitionis vitium, si definivit “ quidem, non tamen recte definivit. an igitur de quo nomen dicitur, non etiam “ oratio vere dicatur, ex locis ad accidens pertinentibus considerandum est. nam ibi “ quoque omnis consideratio in eo consistit ut intelligatur utrum sit verum an non “ verum. cum enim disserendo ostendimus accidens inesse, dicimus esse verum. cum “ autem ostendimus non inesse, dicimus non esse verum. an autem non in proprio “ genere posuerit, vel non propria sit oratio tradita, ex dictis locis, qui ad genus “ et ad proprium pertinent considerandum est. reliquum est ut dicamus quomodo “ disquiri debeat an non sit definitum, vel an non recte sit definitum, etc. „.

Nel susseguente paragr. 2 vien la considerazione dell'*omonimo*, del *simmetrico*, con le corrispondenti definizioni. Qui stesso Aristotele si fa a considerar la definizione in rapporto al *sillogismo*, e se in tal rapporto essa sia fatta chiaramente od oscuramente ecc.

Ne' paragrafi 3 e 4 continua sempre l'argomento delle definizioni. Nel paragrafo 5 si considera la definizione del *corpo*, determinandolo (come si è poi sempre ripetuto e si ripete tuttora, meno il caso presentemente considerato da Zöllner ed altri, della così detta 4ª dimensione) siccome " id quod habet tres dimensiones „.

Nel paragr. 6 Aristotele fissa l'attenzione alle differenze, in quanto in esse " considerandum est an generis differentias dixerit „. Se tali differenze non sono state indicate e precisate, non vi sarebbe stata vera definizione.

Nei susseguenti paragrafi continua sempre lo stesso argomento delle definizioni, con esemplificazioni intorno all'*abito* (paragr. 9), alla *simiglianza* (paragr. 10), e si termina con la considerazione della *composizione* delle cose, della quale, per avere una giusta definizione, bisogna indicare tutti gli elementi che la costituiscono. E così si passa al

Libro VII. — Gli argomenti di questo Libro sono anch'essi suppergiù i medesimi di quelli trattati negli antecedenti Libri con speciale riguardo all'*Oratoria*, la quale naturalmente vien congiunta coi modi e forme di sillogizzare, obbiettare, ecc., col consueto riguardo ai generi, specie, differenze, opposizioni, casi tali o tali altri.

Ecco, infatti, come al principio del Libro è enunciata la materia da considerare in essa: " Utrum autem id de quo agitur sit idem an diversum, secundum eum modum " qui inter modos supra de eodem expositos est maxime proprius, nunc dicendum " est. dicebatur autem maxime proprie idem esse quod est numero unum. considerare " autem oportet atque argumenta sumere ex casibus et coniugatis et oppositis. nam " si iustitia est idem quod fortitudo, etiam iustus est idem quod fortis, et iuste idem " quod fortiter. similis ratio est oppositorum etc. „. Qui stesso vien la volta di prendere in considerazione anche il sorgere e perire " ortus et interitus „ delle cose. Poco appresso ricorre un riferimento anche alle cose che accadono: " nam quae " alteri accidunt, etiam alteri accidere debent „. E ciò vien messo ivi stesso in relazione anche colle Categorie, in quanto " videre oportet an non in uno categoriae " genere ambo sint, sed alterum qualitatem, alterum quantitatem vel ad aliquid " relationem declaret „.

Al paragrafo 3 vien la considerazione della definizione e del sillogismo, pur con riferimento ai generi, alle specie, alle differenze, non che ai contrarii, alle differenze contrarie, ecc.

Al paragrafo 4 si ritorna sui luoghi atti a disputa, oratoria, ecc., ma con riferimento all'aiuto della memoria. Infatti statuisce: " Maxime autem locorum omnium " apti sunt ii quos nunc dixi, necnon ex casibus et coniugatis. Ideoque maxime me- " moria tenere et in promptu habere oportet hos locos (utilissimi enim sunt ad " plurima problemata), atque etiam ex ceteris eos qui sunt maxime communes, quo- " niam inter reliquos sunt efficacissimi „.

Nel seguente ed ultimo paragrafo 5 ricorrono ulteriori considerazioni pur attinenti a definizione, sillogismo, a genere, proprio, ecc.; e con esse si chiude il Libro.

Libro VIII. — L'argomento principale di questo Libro de' Topici è la *disposizione* della materia del discorso, con riguardo speciale ad interrogazioni, risposte, e ritrovamento (*inventio*) di quegli argomenti che spettano ed importano al dialettico, al filosofo. Il quale argomento conduce naturalmente Aristotele a connettervi, come d'ordinario, i modi di argomentare, sillogizzare, ecc. Ma sentiamo Aristotele stesso.

Egli indica (nella traduzione latina) lo scopo e la materia della trattazione con queste parole: " Post haec de dispositione, et quomodo interrogare oportet, dicendum " est. primum autem debet is qui interrogaturus est, locum invenire ex quo argu- " mentetur, deinde interrogare et disponere singula ipse per se, tertio et postremo " haec dicere contra alterum. ac loci quidem inventio aeque ad philosophum et ad " dialecticum pertinet, eorum autem quae inventa fuerunt dispositio et interrogatio " dialectici est propria, quoniam hoc totum adversus alterum est: philosopho autem " et ei qui ipse secum veritatem inquirit, curae non est, si vera sint et nota ea ex " quibus efficitur syllogismus, nec tamen ea ponat is qui respondet, propterea quod " propinqua sint quaestioni ab initio propositae ac provideat quod eventurum sit. " quin immo fortasse dat operam ut axiomata sint maxime nota et problemati pro- " pinqua, quandoquidem ex his constant syllogismi qui scientiam pariunt „.

Sillogismo senza *proposizioni* intanto non si dà; perciò Aristotele rivolge la sua attenzione a queste. Di queste ve n'ha di necessarie ed anche di non necessarie. " Necessariae autem „, dic'egli, " dicuntur eae ex quibus syllogismus conficitur. quae " vero praeter has sumuntur, quattuor sunt: vel enim sumuntur inductionis causa, " ut detur quod est universale, vel ut amplificetur oratio, vel ut celetur conclusio, " vel ut magis perspicua sit oratio etc. „.

Nell'anzidetto si contiene il pensiere aristotelico di questo Libro, e s'intende che ciocchè segue non può essere che l'ulteriore e più ampia esplicazione di ciò con applicazione a singoli casi e quesiti ed a singole corrispondenti soluzioni.

A conferma di ciò, nel paragrafo 2 si pone che nel dissertare " utendum syllo- " gismo apud dialecticos potius quam apud multos; contra inductione apud multos " potius „. Si fanno di ciò, ad illustrazione, applicazioni a casi varî, poniamo al caso della salute, *valetudo*, della malattia, *morbum*, ecc. Quanto alla natura della proposizione dialettica e al corrispondente elemento dialettico, si dice poco appresso: " Pro- " positio enim dialectica est, ad quam respondere licet *etiam* aut *non* „.

Al paragrafo 3 si prendono in considerazione le *hypotheses*, le *captiosae argumentationes* con riferimento ai *principia ultima*, da cui tutte le dimostrazioni e tutti i principî subordinati traggono origine e ragione probativa. " Nam cetera (scilic. " principia) per haec probantur, ipsa vero per alia probari non possunt „.

Nel paragrafo 4, riferendosi all'interrogare e rispondere, dice: " De responsione " autem primun determinandum est, quod eius sit officium qui recte respondet, quemad- " modum eius qui recte interrogat. est autem interrogantis ita disputationem deducere, " ut respondentem cogat maxime incredibilia dicere ex iis quae praeter thesim sunt " necessaria; respondentis vero, ne sua culpa videatur evenire quod absurdum vel " praeter opinionem est, sed propter thesim „.

L'istesso argomento dell'interrogare e rispondere viene svolto nei paragrafi 5, 6 e seguenti con ulteriori considerazioni di altri casi e rispetti.

Ma più innanzi nel paragrafo 11, a proposito della *reprehensio argumentationis*, ricorre l'accenno ad argomentazioni false e vere nel senso ed intendimento di ciocchè si è discorso ed esposto negli Analitici; e il corrispondente luogo, relativo a molti modi di argomentazione, è degno di essere riferito e suona così: " Qui vero „, dice Aristotele, " ex falsis verum concludunt, non possunt iure reprehendi, quoniam falsum " quidem semper necesse est ex falsis concludi, sed verum licet interdum etiam ex

" falsis concludere: hoc autem est perspicuum ex Analyticis. quando autem argu-
" mentatio quae dicta est, alicuius rei est demonstratio, si quid aliud sit quod nihil
" cum conclusione probanda commune habeat, profecto non erit ex eo syllogismus.
" sin autem videatur, sophisma erit, non demonstratio. est autem philosophema syllo-
" gismus demonstrativus, epicheirema vero syllogismus dialecticus, sophisma syllo-
" gismus contentiosus, aporema syllogismus dialecticus contradictionis „.

Per ragione del tecnicismo di queste ultime espressioni della Logica aristotelica, allego quest'ultima parte del luogo nel testo greco, il quale suona così: *Ἔστι δὲ φιλοσόφημα μὲν συλλογισμὸς ἀποδεικτικός, ἐπιχείρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικός, σόφισμα δὲ συλλογισμὸς ἐριστικός, ἀπόρημα δὲ συλλογισμὸς διαλεκτικὸς ἀντιφάσεως.*

Nel seguente paragrafo 12 si stabilisce come massima che " argumentatio est
" perspicua uno modo, eoque maxime vulgari, si ita concludat ut nihil amplius opor-
" teat interrogare „. E dopo altre consimili considerazioni si conclude il Libro VIII con quest'altra massima di carattere generale: " oportet paratas argumentationes
" habere adversus eiusmodi problemata, in quibus cum paucae argumentationes
" suppetant, adversus plurima problemata utiles erunt. hae vero sunt argumenta-
" tiones universales, et quas assumere ex rebus passim obviis difficile est „.

Dopo siffatte, se non diffuse, certo sufficienti indicazioni sulla materia, sullo scopo e sul modo di trattazione de' Topici, passo a dire degli Elenchi Sofistici.

Περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων. — Anche per questa parte, come ho fatto per le altre, della Logica aristotelica comincio coll'allegare un notevole giudizio di Boezio, il quale (loc. cit., p. 7) dice: " Elenchus multa significat, sed hoc loco pro redar-
" gutione sumitur. Libri sunt duo, ad cavendas sophisticas captiones, et ne in disse-
" rendo falsa pro veris per ignorationem colligamus, aut admittamus. Huic operi
" initium dedit Plato in Euthydemo: ostenduntur illic pauci quidem doli disputatoris
" captiosi: Aristoteles autem rem omnem, ut solet, a primis initiis complexus,
" digessit in ordinem et formulas „.

A questo giudizio di Boezio si unisce Prantl, il quale colla sua autorità in tal materia, lo allarga ed integra con altre importanti osservazioni. La qual cosa egli fa nella pagina 346 della sua citata opera *Gesch. d. Logik*, etc., vol. I, primamente, osservando come questi *Elenchi Sofistici* si colleghino intimamente ai Libri topici in genere ed al Libro VIII in ispecie; e secondamente, esponendo in un breve e succoso cenno la materia e lo scopo de' medesimi.

Ma vi è stato in Italia un uomo, che, riattaccandosi ai due nominati scrittori, ha fatta una traduzione eccellente de' primi 14 capitoli degli Elenchi, facendovi precedere un elaborato ed illustrativo *proemio,* corredando i capitoli stessi di *sommarii* ragionati abbastanza diffusi, estendendosi a dar *sommarii* anche de' rimanenti venti capitoli, e, per giunta, a confermare ed illustrare il tutto con note amplissime e dottissime, nelle quali è abbracciata tutta la parte storica dell'argomento fino al secolo XIII inclusivamente.

Quest'uomo, veramente sommo e a tutti noto, è Ruggero Bonghi, il quale non solo mostrò vastità di dottrina in questo speciale argomento della Logica aristotelica, ma ha allargato ed approfondito i suoi studi nella traduzione e illustrazione delle opere di Platone e della Metafisica di Aristotele, traducendo ed illustrando quasi tutte le opere del primo, e i primi sei Libri della Metafisica del secondo. E, per giunta,

fortificò i suoi studi filosofici, oltre che collo studio della Storia della Filosofia fino agli ultimi tempi inclusivamente, anche colle sue amplissime conoscenze di Storia di tutti i tempi, e con un'ampia erudizione nelle altre discipline dello scibile.

La esposizione che io, per assolvere il mio scopo e còmpito, farò di questi *Elenchi*, consisterà in tre diversi cenni: il *primo*, quello di valermi della traduzione italiana stessa e delle corrispondenti illustrazioni del Bonghi; quale migliore e più sicura guida nell'adempimento del mio scopo? il *secondo*, nell'allegamento di un brevissimo luogo del Boezio, riportato in nota dallo stesso Bonghi, luogo che servirà alla indicazione delle espressioni *latine* de' sofismi trattati da Aristotele; il *terzo*, nell'allegamento di un luogo importantissimo dell'Ueberweg, nel quale, in breve e succoso cenno, sono distinti e illustrati tutti i sofismi con le relative denominazioni *greche*. E vengo alla esposizione.

Cominciando dal Bonghi, è bene ed utile di rilevare alcune importanti affermazioni e considerazioni di lui in riattaccamento a Boezio, a Prantl, allo stesso sorgere e costituirsi della Sofistica, ed anche a Socrate, Platone ed Aristotele in quanto riferentisi alla medesima.

Per ciocchè concerne il sorgere e costituirsi della Sofistica, benchè egli ricordi cose note, pur voglio ricordar le parole di lui. Prodico, Gorgia e Protagora (dic'egli nella prima parte dell'Introduzione alla traduzione dell'*Eutidemo*, pag. 15) " per i " primi accettarono i nomi di *sofisti* e fondarono la *sofistica* „. E, come essa " è il " principio e il fondamento dell'*eloquenza* e il più grande stimolo e sprone di coltura, " essi furono maestri di eloquenza, e diffonditori di cultura in tutta la Grecia „.

Senonchè, pur troppo la *sofistica* degenerò in *eristica*. Ora, Platone (*ibid.*, pag. 18) " si oppose a questa perversione di giudizii „: tanto più che " non si sarebbe potuto " mai far intendere il valore di Socrate, fino a che questa confusione avesse preoccu- " pato le menti „. Si aggiunga a ciò, che quando " in Grecia si moltiplicò il numero " di quei professori o maestri che si ripromettevano d'insegnare al cittadino la miglior " maniera di condursi per sè e per gli altri nello stato „, nacque una gran " contra- " rietà d'opinioni ne' nuovi metodi d'insegnamento „. E da questa, e dal " nome di " uno degli Eristici che vi discorre „ trasse origine l'*Eutidemo* di Platone.

Vengo ora alle *Confutazioni Sofistiche*.

Nell'*avvertenza* alle *Confutazioni Sofistiche*, come Bonghi traduce il trattato *περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων* (1), egli dice di essere stato indotto alla traduzione " dal " pensiero, che avrebbe potuto riuscire di molto interesse e utilità il vedere come una " mente così sottile, investigatrice, sistematica (come quella di Aristotele) abbia per " la prima volta messo ordine e luce in una materia per sè così complicata e buia, " com'è questa del ragionamento usato a inganno altrui. Nell'*Eutidemo* Platone aveva " rappresentata l'*arte*; nelle *Confutazioni Sofistiche* Aristotele, che vi ricorda tante volte " l'Eutidemo e Platone, ne dette la *teorica* „.

Soggiunge, Aristotele " non esser facile in nessuno suo scritto; e questo è uno " di quelli ne' quali è più difficile „. Indicando la ragione, i limiti e il modo come ha

---

(1) Vedi *Dialoghi di Platone*, trad. da Ruggero Bonghi, vol. IV (continuaz.), Eutidemo, 2ª ediz.; Aristotele, il primo Libro *Delle Confutazioni Sofistiche*, ecc. Torino-Roma-Firenze, Fratelli Bocca, 1883.

condotto la propria opera, dice essergli " mancato il tempo „ di condurre a termine la traduzione; ma che, ciò non ostante, " la *trattazione teorica* de' sofismi è ne' primi " (14 capitoli) compiuta „, essendo " nei seguenti (venti capitoli) solo indicate le vie " *praticamente* utili a cavarsene fuori „; e che, per giunta, come si è detto, anche per questi ultimi ha aggiunto " lunghi sommarii „; sì che il lettore finisce per aver conoscenza di tutta la materia dell'ultimo trattato logico di Aristotele.

Ora ecco i punti sostanziali di questo.

Aristotele nel Primo Capitolo, paragrafo 1, di questo dice che " prende a " discorrere.... delle *Confutazioni Sofistiche* e di quelle che paiono bensì confutazioni, " ma sono *paralogismi* e non confutazioni „.

E nel seguente paragrafo 2 fonda questo suo giudizio con questa osservazione: " Che de' sillogismi alcuni son veramente tali, altri paiono e non sono, è manifesto; " chè come questa apparenza ha luogo nelle altre cose per una cotal simiglianza, " così accade ancora nei ragionamenti. E difatti, la persona, che altri hanno aitante, " altri col gonfiarsi e acconciarsi.... paiono averla.... E delle cose inanimate è del " pari; chè di queste quale è argento e oro davvero; quale non lo è, ma pare al " senso; per mo' d'esempio, d'argento quelle di stagno e di piombo; d'oro quelle " tinte di giallo „. E allo stesso modo, sillogismi e confutazioni, quali sono, quali non sono, ma paiono per l'imperizia.

" Dappoichè (continua egli nel paragrafo 3, indicando la ragione dottrinale della " differenza di sillogismo e confutazione, ossia di sofismo) il sillogismo si compone " di alcune premesse per modo, che di necessità per via di esse proposizioni dica " qualcosa di diverso dalle proposizioni; e confutazione è sillogismo in cui si con- " traddice la conclusione „.

Nel paragrafo 4, cominciando ad enumerare le cause, dice che di queste " una " fonte è più copiosa e comune di tutte, quella per via di *vocaboli*..... I vocaboli " sono finiti di numero e i ragionamenti altresì; dove gli oggetti sono infiniti; sicchè " è necessario che un solo ragionamento e un unico nome significhi più oggetti „.

Nel paragrafo 5 fa ulteriori esemplificazioni sulla *sofistica*, che si intendono e spiegano con ciocchè è detto innanzi.

Ma nel seguente Capitolo Secondo, passando ad indicare " le specie de' ragionamenti sofistici „, Aristotele, nel paragrafo 2, dice che di quelli " che occorrono nel " conversare, v'ha quattro generi: *didascalici*, *dialettici*, *pirastici* ed *eristici*. Sono:

" *Didascalici* (*insegnativi*) quelli che si sillogizzano da' principî propri di ciascuna " disciplina e non dalle opinioni di chi risponde; (chè chi impara, deve credere):

" *Dialettici* (*discorsivi*) quelli che da proposizioni probabili sillogizzano la con- " tradittoria:

" *Pirastici* (*tentativi*) quelli che lo fanno da proposizioni ammesse da chi risponde " e necessarie a sapere da chi ha la scienza (e in che modo si è chiarito altrove):

" *Eristici* (*contenziosi*) quelli che sillogizzano o paiono sillogizzare da proposi- " zioni ammesse solo in apparenza, ma non in realtà „.

Nel paragrafo 3, ricordando che " de' ragionamenti *apodittici* (*dimostrativi*) s'è " discorso negli *Analitici*, de' *dialettici* e de' *pirastici* altrove „, dice doversi " discorrere " al presente degli *agonistici* (*garosi*) e degli *eristici* „. E ciò fa nel

Capitolo III. — Aristotele, proponendosi in questo " di fermare quante sono le

“ mire di quelli che gareggiano e si puntigliano nel ragionare „, dice che queste “ son cinque di numero: confutazione, falsità, paradosso, solecismo, e quinto il far “ cianciare chi conversi teco (e questo è il costringerlo a dire più volte il medesimo); “ o non la realtà, ma l'apparenza di ciascuna di queste cose „.

E, spiegando nel paragrafo 3, le predette cinque cose, dice che “ quello che “ sopratutto si propongono, è di parere di confutare; in secondo luogo, di mostrare “ che uno dica il falso in qualcosa; terzo, di tirarlo a un paradosso; quarto, di “ fargli commettere un solecismo; e questo è, il fare che chi risponde, per effetto “ del ragionamento, barbarizzi; per ultimo, il fargli dire più volte la stessa cosa „.

Capitolo IV. — In questo Capitolo, venendo alla indicazione “ dei modi di con- “ futare „, dice esservene “ di due sorte; gli uni stanno nella *dizione*, gli altri fuori “ della *dizione* „.

Nel paragrafo 2, indicando “ i motivi che per effetto della dizione generano un “ falso vedere „, dice che di essi “ ve n'ha sei; e sono l'*equivocazione*, l'*anfibologia*, “ la *composizione*, la *divisione*, l'*accento*, la *figura della dizione*. E la prova di ciò s'ha “ per induzione „. E ne' susseguenti paragrafi chiarisce e illustra con esempi i predetti sofismi della *dizione*.

Capitolo V. — In questo Capitolo passa il nostro filosofo alla designazione de' “ paralogismi fuori della dizione „, e ne novera “ sette specie, una dell'*accidente*, “ la seconda dal dirsi una cosa *in assoluto o non in assoluto*, *ma per un certo modo* “ *o posto o tempo o rispetto*; la terza dall'*ignoranza della confutazione*; la quarta dal “ *susseguente*; la quinta dalla *petizion di principio*; la sesta dal porre la *non causa* “ *come causa*; la settima dal fare *di più interrogazioni una sola* „.

E anche per questi paralogismi Aristotele fa nei seguenti paragrafi illustrazioni ed esemplificazioni.

Notevole è in questo Capitolo ciocchè Aristotele statuisce, al paragr. 11, intorno all'ultimo de' sette paralogismi allegati, cioè intorno a quelli che “ nascono dal fare “ di due interrogazioni una sola „. Rispetto a questi, “ quando resti nascosto che son “ più, e come se fossero una sola, le si dia una unica risposta „; benchè rispetto a tal caso riconosca che “ in alcune è facile scorgere che son più, ... ma in altre meno „.

Capitolo VI. — In questo Capitolo, al paragrafo 1, pone l'alternativa che “ o “ s'hanno a distinguere così i sillogismi e confutazioni apparenti „, come si è detto e fatto negli antecedenti paragrafi, “ o a ridurre tutti all'*ignoranza della confuta-* “ *zione*, ponendo per principio questa: chè v'è modo di risolvere tutti i modi che “ se ne son detti, nella definizione della confutazione „. E l'alternativa e corrispondente soluzione proposta vien discussa a proposito degli altri ultimi paralogismi allegati.

Capitolo VII. — In questo Capitolo si continua a prendere in considerazione altri degli allegati paralogismi, come quelli dall'*equivocazione*, dall'*anfibolia*, dalla *composizione* e dalla *divisione*, dall'*accento* e dalla *figura della dizione*, dall'*accidente*, ecc., e si indica il modo di conoscerli e confutarli.

Capitolo VIII. — “ Poichè sappiamo (si dice nel paragrafo 1) per quante vie “ si generino i sillogismi apparenti, sappiamo altresì per quante si possano generare “ i sillogismi e le confutazioni sofistiche „.

“ E dico (paragrafo 2) sillogismo e confutazione sofistica non solo il sillogismo

" o la confutazione che appare e non è, ma anche quello che è bensì, ma proprio della " cosa appare soltanto. E cotesti sono quelli che non confutano secondo la cosa, e " non mostrano che altri l'ignora, che era il caso della *Pirastica*. Ora, la *Pirastica* " è parte della *Dialettica*; e questa può sillogizzare il falso per ragione dell'igno- " ranza di chi rende ragione. Invece, le confutazioni sofistiche, quando anche sillo- " gizzino la contradizione, non fanno manifesto se altri ignora; poichè anche chi sa, " impacciano con siffatte argomentazioni „.

" E che gli otteniamo (paragrafo 3) collo stesso metodo, è chiaro; dappoichè " per quante vie appare a chi ascolta, che si siano sillogizzate appunto le proposi- " zioni di cui gli s'era fatta interrogazione, per altrettante potrebbe altresì parere " a chi risponda; sicchè per queste, o tutte o alcune, verran fuori sillogismi falsi, " chè quello che uno non interrogato crede d'aver conceduto, interrogato lo conce- " derebbe. Eccettochè in alcuni paralogismi succede insieme che si dimandi quello " che manca, e la falsità si chiarisca, come in quelli dalla *dizione* e dal *solecismo* „.

Si fanno, ne' paragrafi seguenti, consimili considerazioni intorno ad altri paralogismi, come quelli risultanti dall'*accidente*, dal *conseguente*, ecc.

Capitolo IX. — In questo Capitolo, nel paragrafo 1, Aristotele statuisce che " da quanti luoghi si traggano confutazioni di quelli che son confutati, non bisogna " provarsi a determinarlo senza la cognizione delle cose tutte. Ora, ciò non è di " nessun'arte; stantechè le scienze sieno infinite forse, sicchè è chiaro che anche " le dimostrazioni son tali „.

" E di confutazioni ve n'ha anche di vere; stantechè quante cose v'ha luogo " a dimostrare, tante v'ha luogo a confutare a chi asserisca il contraddittorio del " vero; p. es., se uno ha asserito commensurabile il diametro, altri lo confuterebbe col " dimostrare ch'è incommensurabile. Sicchè bisognerà essere scienti d'ogni cosa, ecc. „.

" Però (paragrafo 2), anche le confutazioni false saranno del pari infinite; chè " v'ha secondo ciascuna arte il sillogismo falso; p. es., secondo geometria il geo- " metrico, secondo medicina il medico; e dico secondo ciascun'arte quello secondo " i principî di essa „. E ne' seguenti paragrafi, su questi stessi principî stabiliti, si fanno consimili considerazioni.

Capitolo X. — In questo Capitolo si pone in discussione e si risolve la seguente importante quistione intorno a ragionamenti relativi al vocabolo e al pensiero: " Non " v'ha, dic'egli, tra i ragionamenti la differenza che taluni dicono; alcuni ragiona- " menti riferirsi al vocabolo, altri al pensiero; chè è assurdo il pensare, che altri " sono i ragionamenti che si riferiscono al vocabolo, e altri quelli al pensiero, e " non già i medesimi „.

" Poichè (paragrafo 2), che è egli mai il non riferirsi al pensiero se non quando " uno non usi del vocabolo nel senso cui l'interrogato ha consentito, credendo che " fosse quello che avesse nella interrogazione? Ora, questo stesso è riferirsi al voca- " bolo. E riferirsi al pensiero è, quando l'altro pensi quello cui egli ha consentito, ecc. „.

E ne' paragrafi immediatamente seguenti viene confermando ciò con ulteriori non meno acute illustrazioni ed applicazioni, delle quali voglio rilevare l'applicazione che ne fa alle Matematiche, che attirano in modo speciale la nostra attenzione per la trattazione della così detta Logica matematica. " I ragionamenti nelle matematiche, " dice infatti Aristotele al paragrafo 7, si riferiscono al pensiero o no? E se ad uno

" pare, che il triangolo significhi più cose, e non ha ammesso, che esso sia la figura (1), " della quale s'è concluso, che son due retti, cotesto ragionamento s'è egli diretto " al pensiero di questo o no? „

Capitolo XI. — In questo Capitolo il grande filosofo ritorna a fare ulteriori considerazioni sulla Pirastica, e conseguentemente sulla Dialettica; giacchè " la pirastica (paragrafo 1) o arte di saggiare è una *dialettica* „. La quale ultima, quando non è seguìta ed applicata nel suo vero concetto e natura, conduce alla *sofistica*; giacchè, " chi riguarda (paragrafo 2) il comune a più cose secondo ciascuna è *dialettico*; chi " fa questo in apparenza, è *sofistico* „. Donde è condotto a ritornare sull'*eristica*, alla quale conducono i *sofisti* stessi, che " prefiggendosi (paragrafo 3) di vincere a ogni " modo, s'appigliano a tutto „, come appunto " fanno gli eristici „.

Come Aristotele è sottile, serrato, conseguente in questa materia degli Elenchi Sofistici, che è tutta nuova e da lui creata siccome una *teoria* di questa parte logica!

Capitolo XII. — In questo Capitolo considera e tratta della *Sofistica* un altro lato costitutivo di questa. " Quanto poi al mostrare (dic'egli, infatti, al paragrafo 1) " che alcuno dica falso in qualcosa, e menare il ragionamento in un *paradosso* — chè " questa era la seconda parte della professione sofistica, — or bene ciò soprattutto " riesce in primo luogo, quando tu dimandi in un certo modo, e per via d'inter- " rogazione. Dappoichè l'interrogare non definendo nulla a cui si miri, è modo di " caccia adatta a ciò; chè quelli che parlano a caso, errano di più; e parlano a " caso, quando non si siano proposto nulla „.

" E l'interrogare di più cose (paragrafo 2), anche quando sia definito ciò rispetto " a cui si disputa, e il richiedere altri di dire checchè gli paia, dà qualche agevo- " lezza al menare in un paradosso o una falsità; e sia che, interrogato, neghi o " affermi alcuna di tali dimande, condurlo in luoghi, dove si ha copia d'attacco. " Però, ora è possibile di misfare per questi mezzi assai meno di prima; stantechè " chiedono: che fa mai questo a quello in principio? „

" Ed elemento poi (paragrafo 3) all'abbattersi a una falsità o a un paradosso " è il cominciare dal non fare nessuna proposizione oggetto dell'interrogazione, ma " dire d'interrogare per voglia d'imparare; dappoichè la disquisizione dà modo " d'attacco „.

In questo paragrafo mi pare che Aristotele abbia presente e rilevi la maniera di fare e ragionare di Socrate.

" Al mostrare (continua Aristotele al paragrafo 4) che uno dica falso, è proprio " luogo quello sofistico, il menare a tali cose, che s'abbia contro esse copia di argo- " mentazioni; e questo vi sarà modo di farlo bene e non bene, secondo s'è detto " prima „.

Rilevo un ultimo luogo importante del fare *sofistico*, quello relativo alla *natura* ed alla *legge* e del quale Aristotele rileva il lato paradossastico come segue: " Il " luogo il più copioso (paragrafo 8) del far dire paradossi è (come anche è fatto " parlare Callicle nel Gorgia, e gli antichi tutti credevano che risultasse) è da quel " *secondo natura e secondo legge*; giacchè sieno contrari natura e legge, e la giustizia

(1) La qual figura, se lo noti il lettore, rappresenterebbe qui l'elemento del vocabolo.

" essere cosa bella secondo legge, ma secondo natura non bella. Sicchè bisogna chi " parla secondo natura, affrontarlo secondo legge; e chi secondo legge, menarlo alla " natura; giacchè vi sia luogo a dir paradossi ne' due modi „.

Capitolo XIII. — In questo Capitolo si tratta di un argomento che par futile, cioè quello del *cianciare*; eppur questo dà luogo a una acuta e *teorica* disamina della *sofistica* da parte di Aristotele.

Prima di allegare le parole del grande filosofo, allego una osservazione interpretativa che fa il Bonghi in proposito, e che è questa: Col *cianciare*, cioè, dice quest'ultimo, " si passa al quarto fine del sofista, che è il forzare l'avversario a dir " più volte la stessa cosa, che torna al cianciare o infilzar parole senza senso. Il " presupposto di tali sofismi è che il vocabolo è tutt'uno colla sua definizione e quello " non differisce in nulla da questa, sicchè si può in una proposizione surrogare l'uno " all'altra. P. es. *doppio* si definisce *doppio di metà*: ora, se la definizione può essere " surrogata al definito, noi possiamo definirlo: *doppio di metà di metà*; e da capo " *doppio di metà di metà* e così in infinito „.

Ciò posto, ecco ciocchè dice Aristotele (al paragrafo 2) intorno al discorrere per puro cianciare: " Tutti i siffatti discorsi vogliono far questo; se non differisce " per nulla il dire il vocabolo o la definizione, *doppio* e *doppio di metà* è tutt'uno; " se adunque è *doppio di metà*, sarà *doppio di metà di metà*; e di novo, se in luogo " di doppio, si ponga doppio di metà si sarà detto tre volte: *doppio di metà di metà* " *di metà* (1). Ed evvi egli il desiderio del piacevole? Ora, questo è appetito del " piacevole; dunque, desiderio è appetito del piacevole del piacevole, ecc. „.

Capitolo XIV. — L'argomento di questo Capitolo è il *Solecismo* e la *sofisticazione* in cui può incorrersi con esso.

Aristotele (al paragrafo 2) parla e ragiona in questo modo: " Questo (cioè il " Solecismo) v'è luogo a farlo e a parere senza farlo, e a non parere facendolo; " siccome diceva Protagora, se ὁ μῆνις e ὁ πήληξ sono un mascolino; giacchè chi " dice οὐλομένην solecizza secondo lui, ma agli altri non pare; chi οὐλόμενον pare " bensì, ma non solecizza „ (Si noti che μῆνις e πήληξ son propriamente femminili).

" Sicchè è chiaro (paragrafo 3) che uno potrebbe ad arte far questo; per il che " molti ragionamenti pur non sillogizzando un solecismo paiono di sillogizzarlo, sic- " come nelle confutazioni „.

" I solecismi apparenti (paragrafo 4) hanno occasione pressochè tutti dal τόδε, " e quando la desinenza non manifesta nè *maschio* nè *femmina*, ma il *di mezzo*. Difatti " οὗτος significa *maschio* ed αὕτη *femmina*; ma τοῦτο vuole bensì significare il di " mezzo, pure spesso significa anche l'uno o l'altro di quelli: p. es., che è τοῦτο? " *Calliope, legno, Corisco.* D'altronde, del maschile e del femminile le desinenze de' casi

(1) Qui mi par di vedere Aristotele (senza menomare la fina osservazione e interpretazione del nostro Bonghi) riferirsi al famoso dialettico Zenone eleate, del quale uno degli argomenti famosi, quello cioè del non potersi andare da un punto all'altro dello spazio, era pensato e condotto appunto in tal guisa: cioè, di non potersi percorrere l'intero spazio senza giungere alla *metà* di questo, non potersi giungere a questa metà senza percorrere *la metà di questa metà*, e così non potersi giungere a questa seconda senza percorrere *la metà della metà della metà*, ecc. in infinito, il che era impossibile a fare in un tempo finito.

" differiscono tutte, ma del genere di mezzo quali sì, quali no. Ed ecco che spesso,
" essendosi lor concesso *τοῦτο*, sillogizzano, come se fosse stato detto *τοῦτον*; e del
" pari una desinenza in luogo d'un'altra. E il paralogismo si genera perchè il *τόδε*
" è comune a più desinenze; giacchè *τοῦτο* significa quando *οὗτος* quando *τοῦτον*.
" Però deve significare quando l'uno e quando l'altro; con *è οὗτος*, con *essere τοῦτον*,
" per es., è *Κορίσκος*, essere *Κορίσκον*. E nei vocaboli femminili del pari; e in quelli,
" che son bensì d'utensili, ma però hanno appellazione femminile o maschile. Dap-
" poichè tutti quelli che terminano in *ο* e in *ν*, hanno soli l'appellazione da utensili,
" come *ξύλον, σχοινίον*; ma quelli che non così, l'hanno maschile o femminile, di
" cui applichiamo alcuni agli utensili; p. es. *ἀσκὸς* è vocabolo maschile, *κλίνη* fem-
" minile. Per il che anche rispetto a questi differirà del pari l'*è* e l'*essere* „.

" E in un certo modo (paragrafo 5) il solecismo è simile alle confutazioni tratte
" dal prendere per simili cose non simili. Giacchè come a queste accade di sole-
" cizzare sulle cose, così a quello su' vocaboli; chè *uomo* e *bianco* sono e cosa e
" vocabolo „.

" Sicchè è manifesto (paragrafo 6) che da simili desinenze bisogna sforzarsi di
" sillogizzare il solecismo.

" Le specie, dunque, de' discorsi contenziosi e le parti delle specie e i modi son
" quelli che si son detti „.

Con questi quattordici Capitoli finisce la parte *teorica* degli Elenchi Sofistici, e che, come si è detto, nei seguenti venti Capitoli si espone e fa l'*applicazione* dei primi quattordici. Io ometto di esporre anche questa parte *applicativa*, ritenendo sufficiente pel mio scopo la conoscenza della teoria.

Passo perciò al secondo punto del triplice cenno che io voleva fare degli Elenchi predetti, cioè alla indicazione latina de' paralogismi o sofismi, secondo la indicazione di Boezio. Questi infatti (vedi Bonghi, nota 129 alle *Confutazioni Sofistiche*, pag. 529) indica le tredici denominazioni sofistiche di Aristotele così: 1° *Aequivocatio*; 2° *amphibolia*; 3° *compositio*; 4° *divisio*; 5° *accentus*; 6° *figura dictionis*; 7° *propter accidens*; 8° *propter id quod simpliciter vel non simpliciter*; 9° *propter redargutionis ignorantiam*; 10° *propter consequens*; 11° *propter id quod est in principio sumere*; 12° *propter id quod non est causa ut causam ponere*, ovvero, *propter non causam ut causam*; 13° *propter plures interrogationes unam facere*.

In questa stessa nota 129 il Bonghi ha un notevole accenno ad Alberto Magno, che pure scrisse degli Elenchi Sofistici. E altri accenni non meno notevoli ha nella nota 160 per Alfarabi; nella nota 161 per S. Tommaso; e nella nota 163 per Duns Scotus, il cui *tractatus logicae* è l'ultimo nella Scolastica, e che è intitolato *De syllogismo sophistico sive fallaciis*.

Ed ora pongo termine alla mia esposizione coll'allegamento dello stupendo e comprensivo luogo dell'Ueberweg (*Syst. d. Logik u. Gesch. d. Logischen Lehren*, citato, pag. 370), che suona come segue:

" Aristotele nel suo scritto *περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων* si è fatto guidare
" nelle diverse parti del medesimo dallo speciale riguardo ai sofismi molto disputati
" al suo tempo. Egli definisce (Top. VIII, 11) il *σόφισμα* come *συλλογισμὸς ἐριστικός*,
" e divide i Sofismi in due Classi principali: *παρὰ τὴν λέξιν* e *ἔξω τῆς λέξεως*.

" Alla *Prima Classe* principale novera (*De Soph. Elench.*, c. 4) come appartenenti

" sei specie: *ὁμωνυμία* (aequivocatio), *ἀμφιβολία* (ambiguitas), *σύνθεσις* (fallacia a
" sensu diviso ad sensum compositum), *διαίρεσις* (fallacia a sensu composito ad sensum
" divisum), *προσῳδία* (accentus), *σχῆμα τῆς λέξεως* (figura dictionis): de' quali Sofismi
" però il terzo ed il quarto (la confusione del senso distributivo e del collettivo,
" ovvero la confusione di ciocchè vale in modo speciale di tutti i singoli od in ogni
" singolo rapporto, e di ciocchè vale della generalità come tale), in quanto appar-
" tenenti alle *fallaciis secundum dictionem,* si lasciano aggruppare (subsumere) sotto
" il concetto dell'anfibolia nel senso indicato di sopra. (Per *σχήματα τῆς λέξεως*
" Aristotele intende qui le forme grammaticali de' nomi e de' verbi, e, secondo
" *Poët.* c. 19, in modo speciale le proposizioni grammaticali fondate sui diversi rap-
" porti di Predicato con Soggetto: proposizioni grammaticali, alla cui espressione
" servono in parte i Modi verbali, come Comando, Preghiera, Minaccia, Enunciazione,
" Domanda e Risposta).

" Alla *Seconda Classe* principale, cioè ai Sofismi *ἔξω τῆς λέξεως*, Aristotele novera
" come appartenenti le seguenti sette specie: *παρὰ τὸ συμβεβηκός* (fallacia rationis
" ex accidente), *τὸ ἁπλῶς ἢ μὴ ἁπλῶς* (a dicto simpliciter ad dictum secundum quid),
" *ἡ τοῦ ἐλέγχου ἄγνοια* (ignoratio elenchi), *παρὰ τὸ ἑπόμενον* (fallacia rationis ex
" consequente ad antecedens), *τὸ ἐν ἀρχῇ λαμβάνειν, αἰτεῖσθαι* (petitio principii),
" *τὸ μὴ αἴτιον τιθέναι* (fallacia de non causa ut causa), *τὸ τὰ πλείω ἐρωτήματα ἓν*
" *ποιεῖν* (fallacia plurium interrogationum).

" Se non che questi errori sono in parte errori di dimostrazione (Beweisfehler;
" ved. appresso paragr. 137). Degli errori indicati adduce Aristotele stesso esempi
" nel suo scritto *περὶ τῶν σοφιστικῶν ἐλέγχων*; si può paragonare con esso il Dialogo
" di Platone (o di un platonico) Eutidemo. Antiche e moderne esemplificazioni, però
" in gran parte già fatte, dà il Fries (*System der Logik,* paragr. 109). Una diffusa ed
" esatta disamina di Sofismi si trova in Mill, *Log.* trad. da Schiel, 2 (e 3) Ediz.,
" pag. 398-432. Rispetto al carattere nebuloso e confuso di parecchie moderne spe-
" culazioni, e rispetto ad innumerevoli sofismi, per mezzo de' quali, dato l'insolvibile
" cómpito di derivare il pieno dal vuoto, si è creduto di ottenere l'apparenza di una
" soluzione, ha detto il Trendelenburg (*Erl. zu den Elem. der Arist. Log.*, 1842, p. 69)
" con ragione: " Sarebbe tempo di tradurre secondo il tempo moderno (*ins Moderne*)
" lo scritto aristotelico degli Elenchi Sofistici „. Questo cómpito è stato risolto sol-
" tanto in modo unilaterale mediante l'*Antibarbarus logicus von Cajus,* 1851; 2ª Ediz.,
" 1° fasc., 1853, comunque il suo autore nel campo del pensiero filosofico sappia
" esercitare con destrezza di Polizia certe funzioni (*polizeiliche*) di vigilanza „.

Chiudo la mia considerazione ed esposizione della Logica aristotelica, e concludo dicendo che questi punti fondamentali del pensiero logico aristotelico e la corrispondente legislazione del medesimo sono addirittura una immortale creazione, che non i soli 24 secoli passati han già confermata e glorificata, ma che continueranno a confermare e glorificare anche i secoli venturi. Una più specificata illustrazione e determinazione di tal giudizio verrà data in seguito.

Ed ora vengo alla Logica kantiana.

II.

La Logica kantiana.

La Logica di Kant non è scompagnabile da quella di Hegel, della quale è l'immediata preparazione ed antecedenza. Carlo Rosenkranz, insigne conoscitore ed espositore delle dottrine di entrambi, dice giustamente a tal riguardo (1), che " l'intima " parentela e il legame de' due grandi architettori del pensiere (*Gedankenarchitekten*) " Kant ed Hegel, dell' iniziatore e del compitore di una delle più grandi epoche " della filosofia, congiungono insieme i lor sistemi nel circolo dell'eternità (*zum Ring* " *der Ewigkeit*) „.

Fonti per l'esposizione della Logica kantiana.

La *fonte* principale e diretta sono le stesse opere logiche di Kant, le quali son contenute ne' *primi tre volumi* delle opere di lui edite, come è detto, da Rosenkranz e Schubert. Vi sono però altre fonti anche importanti, che sono le seguenti.

Dr. Moritz Steckelmacher, *Die formale Logik Kant's in ihren Beziehungen zur transcendentalen,* Breslau, 1879.

Friedrich Ueberwegs *Grundriss der Gesch. d. Philosophie.* 3er Theil. *Die Neuzeit,* 1er Bd., 8e Aufl., bearbeitet u. herausgegeben von Dr. Max Heinze, etc., Berlin, 1896 (esiste già anche la 9a edizione di questo volume). Quest'opera è indispensabile ad ogni cultore della filosofia, sopratutto per la ricchissima parte bibliografica che essa contiene; e quanto a Kant, essa contiene una esposizione, biografia, bibliografia e disamina compiutissima della filosofia di lui, e persino con estensione ai seguaci ed oppositori di Kant con notizie bibliografiche dei medesimi.

Hegel's *Vorlesungen über die Gesch. der Philosophie* herausgegeben von Dr. C. L. Michelet, 3er Theil, 2e verbesserte Auflage, Berlin, 1844. Vedi pp. 499-553, nelle quali Hegel espone, giudica e apprezza la filosofia di Kant con speciale riguardo alla Critica della Ragion Pura, e però alla Logica kantiana.

Dr. C. L. Michelet, *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland von Kant bis Hegel*, Berlin, 1837. Michelet tratta lungamente di Kant nella 1a parte della sua opera in 218 pagine di questa; ed è stato uno de' primi in Germania, dopo Hegel, ad esporre e trattare in modo speculativo la filosofia kantiana.

Carlo Rosenkranz è importantissimo anch'egli non solo per la mentovata *Storia della filosofia di Kant* fatta nel 12° vol. delle opere kantiane, ma anche per la " Prefazione alla raccolta degli scritti logico-metafisici di Kant „, ed in generale per tutta la pubblicazione de' primi tre volumi delle opere di Kant, i quali primi tre concernono appunto gli scritti logici del grande filosofo.

Il Criticismo presso gl'Italiani. Uno dei primi a studiare, esporre ed apprezzare

---

(1) In *Immanuel Kant's Sämmtliche Werke*, herausg. von Karl Rosenkranz und Friedr. Wilh. Schubert, Leipzig, 1838-1842, 12 Bd. Il vol. 11° contiene le Lettere di Kant e la Biografia del medesimo scritta da Schubert, e il vol. 12° contiene la *Storia della Filosofia di Kant*, scritta da Rosenkranz; il luogo allegato è di quest'ultimo volume, pag. 494.

il Kantismo da noi fu l'Abate A. Testa collo scritto: *Della Critica della Ragion Pura di Kant esaminata e discussa*, ecc., Lugano-Piacenza, 1841-1844. Altro scritto del Testa, pure relativo al Kantismo, è: *Del male dello Scetticismo trascendentale e del suo rimedio*, Piacenza, 1840.

Il Prof. Luigi Credaro, con riferimento al Testa ed al Kantismo, scrisse: *A. Testa o i primordii del Kantismo in Italia* (in " Rendic. Acc. Lincei „, Roma, 1885-1886); ed anche: *Quistioni Kantiane* (in *Filosofia d. Scuole Italiane*, 1885).

Ma una *fonte*, ed anche più feconda di studio, esposizione ed apprezzamento del Kant ha suscitato in Italia specialmente Bertrando Spaventa fin dal 1860 con lo scritto: *La filosofia di Kant*, Torino, 1860. A questo scritto ne fece seguire altri, per es., *La filosofia di Kant e la sua relazione con la filosofia italiana; Kant e l'empirismo*; ed anche altri. I discepoli e i seguaci dello Spaventa han continuato gli studi sul Kantismo e tra essi ricordo specialmente il Fiorentino, assai benemerito pe' suoi studi e produzioni sulla Filosofia del Rinascimento. Pel Fiorentino rimando il lettore al bello ed accurato studio di lui fatto dal Prof. Giovanni Gentile (in *La Critica*, Rivista, ecc. diretta da B. Croce, anno IX, 20 marzo 1911); e mi associo al giudizio che, ad onta delle grandi benemerenze del Fiorentino per la Filosofia, questo rimase nell'orbita del Kantismo e " non potè penetrare davvero nella speculazione " hegeliana „, cui pure aspirava. — Ricordo anche Filippo Masci con lo scritto: *Una polemica su Kant, l'Estetica trascendentale e le Antinomie*, Napoli, 1872, ed anche con altri; Felice Tocco con gli scritti: *L'Analitica trascendentale e i suoi recenti espositori* (in *Filosofia delle Scuole Italiane*); *Filosofia di Kant* (ibid.). Anche altri, non discepoli nè seguaci di Spaventa, si sono occupati del Kantismo, per es.: P. Ragnisco, *La Critica della Ragion Pura di Kant*, Napoli; F. Chiappelli, *Kant e la psicologia contemporanea*, Napoli; G. Barzellotti, *La critica della conoscenza e la metafisica dopo il Kant* (in *Filosofia delle Scuole Italiane*, vol. 20); G. Cesca, *Storia e dottrina del Criticismo*, Verona, 1884; C. Cantoni, con un'opera di tre grossi volumi, intitolata: *Emanuele Kant*, e trattanti il primo la Filosofia teoretica, il secondo la Filosofia pratica, il terzo la Filosofia religiosa, ecc., Milano, 1884.

Degno di ricordo è anche l'insigne collega di Spaventa, cioè A. Tari, il quale scrisse: *Del Kantismo*, Torino, 1861.

A questo novero già lungo di Italiani potrei aggiungerne altri molti, come il Mamiani, che nella " Nuova Antologia „, 1866, scrisse: *Del Kant e della filosofia platonica*, e in " Filos. d. Scuole Italiane „, 1870, scrisse: *Kant e l'ontologia*; R. Mariano, che in " Atti Accad. Scienze „, Napoli, 1888, scrisse: *Il ritorno a Kant e i neo-Kantiani*; il Maturi, il Tarantino, ed altri. Ma l'allegato è più che sufficiente.

Notevolissime *fonti* sono anche A. Trendelenburg e Kuno Fischer per i loro giudizii e polemiche intorno a Kant.

Trendelenburg scrisse: *Ueber e. Lücke in Kant's Beweis v. d. ausschliessenden Subjectivität des Raumes u. der Zeit*, e *Krit. und antikrit. Blätt.*, negli " Hist. Beitr. zur Philos. „, III, 1867, pp. 215-276; ed anche: *Kuno Fischer u. sein Kant, eine Entgegnung*, Leipzig, 1869.

Kuno Fischer scrisse (ed anche con riferimento al Trendelenburg): *Logik u. Metaph.*, 2 Aufl., p. 153 ss.; ed inoltre: *Anti-Trendelenburg, eine Duplik*, Jena, 1870. E, per giunta, in *Gesch. d. n. Philos.* ha un volume su Kant.

La polemica tra' due notevoli scrittori fu seguita e riferita da molti. La riferì in modo molto particolareggiato il Dr. H. VAIHINGER, *Der Streit zwisch. Trendelenburg u. Fischer, Excurs in sein. Comment. z. Kritik d. Reinen Vernunft*, pp. 290-326.

Notevolissimo per la famosa *Cosa in sè* è lo scritto di P. ASMUS, *Das Ich u. das Ding an sich, Gesch. ihrer begriffl. Entwicklung in der neuesten Philosophie*, Halle, 1873.

Non dimenticabile è Eduard von HARTMANN, che scrisse, oltre al *Neukantianismus*, molte altre cose relative a Kant.

E, tacendo di altri moltissimi, ricordo da ultimo due altri uomini, il Paulsen e lo Zeller; il Prof. Fed. PAULSEN ha uno speciale importante volume intorno a Kant intitolato: *Immanuel Kant, Sein Leben u. seine Lehre*; lo ZELLER poi nel 1872 (in *Vorträge und Abhandlungen*, Leipzig, 1877, pp. 467-479), coll'accentuare il *Ritorno a Kant*, dette un possente impulso ed incoraggiamento agli studi kantiani.

Ed ora è tempo di venire alla Logica kantiana.

Di Logiche il Kant non ne ha una sola, ma due: l'una puramente e semplicemente intitolata *Logik*, che è la logica veramente *formale* kantiana; l'altra intitolata Logica *trascendentale*, che ricorre nella Critica della Ragion Pura. Di queste due Logiche ho già fatto un breve cenno nella " Rivista di Filosofia Neo-Scolastica „ (1), e prego il lettore di prenderne notizia. Ma qui ne tratterò più lungamente, specialmente della seconda.

La prima Logica, o la formale, fu pensata e scritta in un tempo nel quale in Germania dominava la Filosofia di Wolfio, alla quale s'ispirò l'istesso Kant nel suo primo periodo filosofico ancora *dogmatico* e antecedente al *critico*.

È però notevole in proposito, rispetto alla Logica *formale*, una notizia che ci dà il ROSENKRANZ (nelle mentovate *Sämmtliche Werke* kantiane, vol. III, p. VIII) e che è la seguente. Cioè, il Kant, come guida del suo insegnamento logico " si ser- " viva della *Vernunftlehre* di G. F. MEYER (Halle, 1752), che era uno dei wolfiani di " maggior gusto, e che da Kant era pregiato in modo speciale „.

Intanto, la gran mente di Kant, mai passiva, per una serie di anni, a margine della citata opera del Meyer, fece non poche postille, e dette incarico al Dr. Amedeo Jäsche, libero docente all'Università di Konisberga, da lui assai stimato, di pubblicare la *Logica* (Logik) tenendo conto di tutte le predette postille. E Jäsche pubblicò l'opera kantiana nel 1800 (ibid., Rosenkranz, p. IX).

Di quest'opera, che ho dinanzi a me nel nominato III vol. delle Opere, pp. 167-344, ecco alcuni tratti importanti.

Kant premette una Introduzione sul Concetto della Logica, e vi ricorrono alcuni principii generali ne' quali a me sembra di scorgere i *germi* della stessa concezione Kantiana della futura Logica trascendentale. Eccone un saggio.

" Tutto nella Natura „ tanto inanimata quanto animata (pag. 169) " avviene " *secondo Regole* „, benchè queste " non ci sieno sempre conosciute „. La caduta delle acque, il movimento degli animali " avvengono anche secondo Regole „. I pesci nel-

(1) Vedi in questa *Rivista*, anno III, 20 giugno 1911, pag. 437 ss., il mio scritto intitolato: *Kant quale immediato antecessore di Hegel nella Logica ontologica.*

l'acqua, gli uccelli nell'aria " si muovono secondo Regole „. In una parola " tutta
" la Natura non è propriamente altro che una connessità di fenomeni secondo Regole;
" ed in generale non si dà irregolarità di sorta „.

" Anche l'esercizio delle nostre forze avviene secondo certe Regole, che noi se-
" guiamo da prima *inconsciamente*, ma delle quali mano mano, con tentamenti e col
" lungo uso delle nostre forze stesse, giungiamo a *conoscenza* „.

Come le nostre forze, così è " anche l'*intelletto* legato nelle sue azioni (pag. 170)
" a Regole che possiamo investigare. Sì, l'*intelletto* è in generale a considerare come
" la sorgente e la facoltà di pensare Regole. Giacchè, come la Sensibilità è la facoltà
" delle intuizioni (*Anschauungen*), così l' Intelletto è la facoltà di pensare, ossia di
" ridurre a Regole le rappresentazioni de' sensi „. Queste Regole però " sono o ne-
" cessarie (*nothwendig*) o accidentali (*zufällig*) „. Inoltre, queste Regole, in quanto
accidentali " dipendono da un determinato obbietto della conoscenza, e sono così
" varie (*vielfältig*) come sono gli stessi obbietti „. Se non che, le predette Regole
" possono essere anche *a priori*, cioè possono essere considerate come indipendenti
" da ogni esperienza, perchè esse, *senza distinzione alcuna degli obbietti*, contengono
" soltanto le condizioni dell'uso dell'intelletto, sia questo *puro* ovvero *empirico* „.

E di qui scende la conseguenza, che " le Regole generali e necessarie del pen-
" sare possono concernere soltanto la *forma* non la *materia* del medesimo. Perciò la
" scienza che contiene queste Regole generali e necessarie è soltanto una scienza della
" *forma* della nostra conoscenza intellettiva o del pensare „.

E " questa scienza delle Leggi necessarie dell'Intelletto e della Ragione in ge-
" nere, ovvero — il che è lo stesso — della pura e semplice *forma*, noi l'appelliamo
" Logica „.

E *germi* ancor più palesi della futura Logica trascendentale contengono queste
ulteriori affermazioni e conclusioni, cui Kant perviene dopo altre considerazioni e
discussioni. Che, cioè, " la Logica (ibid., pag. 175) è una scienza razionale (*Vernunft-
" wissenschaft*) non secondo la sola *forma*, ma anche secondo la *materia*; è una scienza
" *a priori* delle leggi necessarie del pensare; però non rispetto ad *oggetti speciali*, ma
" rispetto a *tutti gli oggetti* in genere; è dunque una scienza del retto uso dell'Intel-
" letto e della Ragione in genere; però non in *modo soggettivo* (*subjectiv*) (1), ossia non
" secondo principii (psicologici) empirici, siccome l'Intelletto pensa, ma in *modo ogget-
" tivo* (*objectiv*) (2), ossia secondo principii *a priori*, come esso *deve* pensare „.

Ciò posto, passa alle principali partizioni (*Hauptabtheilungen*) della Logica.

" La Logica, dic'egli, vien divisa:

" 1° in Analitica e in Dialettica „.

" L'Analitica „ (ibid., pag. 176) come " esponente i criterii formali della verità „,
e la Dialettica " come contenente le note e le Regole, secondo cui possiamo cono-
" scere „.

2° Si suole dividere ulteriormente la Logica " in naturale o popolare e arti-
" ficiale o scientifica „.

---

(1) E noti il lettore che tal *modo subbiettivo* della scienza è di una scienza che procede e si costituisce soltanto *a posteriori*.

(2) Qui c'è *in germe* il pensiero hegeliano della Logica.

Ma questa Logica, secondo Kant, è errata. " Perchè la Logica naturale o la " Logica della Ragion pura (*sensus communis*) non è propriamente una Logica, ma una " scienza antropologica, che ha principii soltanto empirici „, ecc.

3° Un'altra divisione della Logica è quella in " teoretica e pratica „, la qual divisione è " anche errata „. Giacchè " la Logica generale, che, qual semplice canone, " astrae da qualsiasi oggetto, non può avere una *parte pratica* „.

4° La Logica vien anche divisa " in *pura* e *applicata* (*reine und angewandte*) „. Nella Logica *pura* noi segreghiamo l'Intelletto dalle rimanenti forze dell'animo, e questo l'Intelletto già lo fa da sè stesso per suo proprio carattere ed ufficio. La Logica *applicata*, al contrario, considera l'Intelletto come frammischiato (*vermischt*) colle altre forze dell'animo, e questo gli può dare un indirizzo storto, che " non lo " fa procedere secondo le leggi „.

5° La divisione della Logica (ibid., pag. 179) in Logica " dell'Intelletto *comune* " e *speculativo* (*gemeinen und speculativen*) „ non è una giusta divisione. Giacchè " l'In- " telletto comune è una facoltà che vede le Regole della conoscenza *in concreto*; e la " Logica dev'essere una scienza delle Regole del pensare *in abstracto* „.

Fa poscia una scorsa nel campo storico della Logica, ed osserva che " la Logica " odierna „ origina da Aristotele. " Il modo didattico (*Lehrart*) di essa è molto scola- " stico e considera l'esplicazione de' più generali concetti, che sono a fondamento della " Logica, e da cui non si trae alcun utile (*Nutzen*), perchè ogni cosa riesce a sotti- " gliezze „.

Accenna ulteriormente all'Organo di Lambert, che ha il difetto di accrescere le usuali " sottili partizioni „; a quella di Leibniz; ma pensa che " la miglior Logica " che si ha è quella di Wolfio „ concentrata dal Baumgarten e ulteriormente commentata dal Meyer.

Fra' nuovi logici ricorda il Crusius (pag. 182), " la cui Logica contiene principii " metafisici, e quindi oltrepassa i limiti di questa scienza „.

Da ciocchè il grande filosofo pensa delle Logiche di Wolfio e di Crusio, emerge ad evidenza che egli era ancora nel punto di vista della Logica *formale* e subbiettiva e non della sua stessa posteriore Logica trascendentale, *reale* ed *obbiettiva*. E ciò, ad onta degli stessi *germi* di questa seconda Logica innanzi rilevati rispetto alla Logica formale.

Dalla scorsa fatta nel campo della Storia della filosofia si rileva quanto grande e anche abbastanza precisa fosse la conoscenza che Kant avea di questa.

Dopo avere accennato alle tre prime Scuole greche, ionica, pitagorica, eleatica, dice che " la più importante epoca della filosofia greca (ibid., pag. 192) comincia con " Socrate. Giacchè fu egli che diede un indirizzo *pratico* del tutto nuovo allo spirito " filosofico e a tutte le teste speculative „. E fra tutti gli uomini egli è stato " quasi il solo che col suo comportamento si è più avvicinato alla *Idea del Saggio* „.

Accenna al grande discepolo di lui Platone, e ai discepoli di quest'ultimo, dei quali " fu il più celebre Aristotele, che elevò di bel nuovo la filosofia speculativa „.

Dopo altri accenni all'ulteriore filosofia de' Greci, dice che questa passò ai Romani, i quali però " rimasero sempre *discepoli* „ de' Greci (ibid., pag. 194).

Fa ulteriori accenni alla filosofia degli *Arabi*, e degli *Scolastici*, i quali ultimi, nell'accogliere e illustrare Aristotele, spinsero all'infinito le *sottigliezze* del medesimo.

Ma un " miglioramento avvenuto ne' nuovi tempi la filosofia lo deve, parte, a " un maggiore studio della Natura, parte, all'unione della Matematica e della Scienza " naturale ".

" Il primo e maggiore investigatore della Natura nei nuovi tempi fu BACONE " DA VERULAMIO ", il quale nelle sue investigazioni battè la via dell'esperienza.

" Un servizio non minore rese " alla filosofia speculativa " CARTESIO, coll'aver " molto contribuito alla *chiarezza del pensare* e allo stabilimento del criterio di verità, " consistente nell'evidenza della conoscenza ".

" Tra i più grandi riformatori della filosofia ai nostri tempi son da annoverare " LEIBNIZ e LOCKE ". Rispetto a quest'ultimo rileva quel tratto che è divenuto proprio e preminente nella Critica Kantiana: cioè " Locke cercò di analizzare l'intelletto " umano, e di additare quali forze animiche e quali operazioni di esse appartenessero " a questa o a quella conoscenza. Però non condusse a compimento il suo tentativo ", il quale, con tutto l'utile prodotto, ebbe il difetto di " un procedimento dogmatico ".

Quanto a procedimento dogmatico, " ebbero lo stesso difetto LEIBNIZ e WOLFIO ".

Rispetto alla Filosofia della Natura, fiorentissima al nostro tempo, " nessun nome " tra gl'investigatori della Natura è maggiore di quello di NEWTON ".

Nella Filosofia morale " non abbiam progredito rispetto agli antichi ".

Per ciocchè poi concerne la *Metafisica*, v'è ora una specie di *indifferentismo* rispetto ad essa; si ritien persino " come un onore di parlar di essa con disprezzo, " siccome di una scienza di puri e semplici lambiccamenti di cervello (*Grübeleien*). " Eppure la Metafisica è la vera e propria filosofia ".

S'intende bene che Kant pensa ed afferma ciò come ancora accoglitore e seguace della filosofia di Wolfio.

Come altro notevolissimo pronunziato ricorrente in questa Introduzione, vi è quello che costituisce il carattere dominante della filosofia kantiana: cioè (dic'egli ibid. a pag. 196): " Il nostro tempo (*Zeitalter*) è il tempo della Critica ". È dunque espresso il pensiere e metodo del *Criticismo*; e questo pronunziato, benchè espresso nella Logica *formale* di Kant, pur certamente ha dovuto appartenere alle *ultime postille* a margine della guida logica del Meyer, innanzi mentovate.

A compimento del cenno della Logica *formale* kantiana, è necessario toccare dell'ulteriore contenuto di essa. Di tal contenuto considera i quattro principali punti di essa, cioè i *Concetti,* i *Giudizii*, i *Sillogismi* e la *Metodologia* (*Methodenlehre*), e li considera ne' " momenti principali (*Hauptmomente*, ibid., pag. 203) " della conoscenza, che sono " la *Quantità*, la *Qualità*, la *Relazione* e la *Modalità* ".

Sono gli stessi momenti fondamentali della materia considerata nella posteriore Logica trascendentale. La differenza, naturalmente, è che tali momenti nella prima Logica son considerati dal punto di vista *formale*, nella seconda dal punto di vista *reale* od ontologico.

Un brevissimo cenno di tali momenti secondo la prima Logica è il seguente, e ricorre nelle due parti appellate l'una Generale Dottrina elementare (*Elementarlehre*), l'altra Generale Metodologia (*Methodenlehre*).

I Concetti. " Tutte le conoscenze (dic'egli, ibid., pag. 269), ossia tutte le rappre- " sentazioni (*Vorstellungen*) riferite consciamente ad un obbietto, sono o Intuizioni " (*Anschauungen*) o Concetti (*Begriffe*). L'Intuizione è una rappresentazione *singola*; il " Concetto una rappresentazione *generale* o *riflessa* ".

E qui comincia una serie di disamine ed osservazioni intorno ai Concetti, in ciascun de' quali distingue la *Materia* e la *Forma*: " la Materia di essi è l'Oggetto, e la " Forma è la Generalità ". Inoltre, i Concetti si distinguono in *empirici* e *puri*: " un " Concetto puro è quello che non è tratto dall'esperienza, ma che sorge dall'Intelletto " anche rispetto al *contenuto* ".

Dalle rappresentazioni, sia intuitive sia concettuali, distingue l'*Idea*, la quale è da lui definita " un Concetto razionale (*Vernunftbegriff*), il cui obbietto non può " ricorrere nell'esperienza " (ibid., pag. 270).

Entra in ulteriori particolarità e definizioni rispetto all'*origine* de' Concetti, agli atti logici della *comparazione*, della *riflessione* e dell'*astrazione*.

Per ciocchè concerne quest'ultima, è notevole la seguente determinazione, cioè: " Il Concetto *più astratto* (pag. 274) è quello che non ha niente di comune con qual- " siasi altro distinto da esso. Tale è il Concetto di *Qualcosa* (*Etwas*); giacchè quello " che da esso è diverso è il *Nulla* (*Nichts*) e non ha niente di comune col *Qualcosa* ".

Seguono ulteriori determinazioni intorno al contenuto ed estensione, al genere ed alle specie, all'ampiezza e ristrettezza de' Concetti; e ne ometto il riferimento.

I Giudizii (*Urtheile*). " Un Giudizio (ibid., pag. 282) è la rappresentazione della " unità della coscienza delle rappresentazioni stesse, ovvero è la rappresentazione del " rapporto delle medesime, in quanto esse esprimono un Concetto ".

Seguono ulteriori determinazioni intorno ai Giudizii, tra le quali la più importante è la determinazione delle forme logiche di essi secondo la *Quantità*, la *Qualità*, la *Relazione* e la *Modalità*.

Secondo la *Quantità* i Giudizii sono notoriamente *generali, particolari, singolari*.

Secondo la *Qualità* sono *affermativi, negativi, infiniti*.

Secondo la *Relazione* sono *categorici, ipotetici, disgiuntivi*.

Secondo la *Modalità* sono *problematici, assertorii, apodittici*.

Seguono alcune altre investigazioni e determinazioni intorno ai principii (*Grundsätze*) intuitivi e discorsivi; intorno a postulati e problemi, nonchè intorno a teoremi, corollarii, scolii, ecc.; e anche rispetto ai medesimi omettiamo di riferire.

Il *Sillogismo* e la teoria di esso. — Il Sillogismo " è quella funzione del pensare, " mediante la quale un giudizio vien derivato (inferito) da un altro. Un sillogismo " è dunque la inferenza di un giudizio da un altro " (ibid., pag. 298).

Anche rispetto ai Sillogismi Kant procede ad una serie di distinzioni e relative determinazioni di essi, per es., in quelle di sillogismi immediati e mediati; sillogismi intellettivi, sillogismi razionali e sillogismi della facoltà critica (*Urtheilskraft*), con l'allegamento di regole relative ad essi tutti. Ma anche di ciò non facciamo speciale rapporto, e accenniamo alle

Figure sillogistiche. — Kant accenna alle quattro tradizionali Figure sillogistiche (alle tre *aristoteliche* e alla quarta *galenica*), rilevando anche come esse sorgano dalla posizione del concetto medio (*Mittelbegriff*), e accennando le regole mediante le quali esse vengono ridotte alla *Prima Figura*, che, secondo lui, " è *la sola regolare* (ibid., " pag. 312), che è fondamento alle rimanenti, ed alla quale, mediante conversione " delle premesse, vengono ricondotte le altre ".

La Metodologia (*Methodenlehre*) generale. — " Ogni conoscenza (dic'egli, ibid., " pag. 327) ed ogni totalità della medesima dev'esser conforme ad una Regola. La

" irregolarità è irrazionalità (*Unvernunft*) „. Ma questa regola è o quella di *modo libero*, ovvero quella di un *metodo obbligatorio*.

E qui il grande filosofo procede ad una disamina e determinazione della *Forma della Scienza* in conformità del Metodo; dell'oggetto e dello scopo della Metodologia; della Definizione e delle condizioni logiche della sua compiutezza; della compiutezza (*Vollkommenheit*) della conoscenza mediante una *logica partizione de' concetti*; delle Regole di una partizione logica; della partizione *dicotomica* e *politomica*; del Metodo *scientifico* e del *popolare*; del metodo *acroamatico* o dell'*erotematico*, il quale ultimo è alla sua volta divisibile in *socratico* e *catechistico*; e, da ultimo, della *meditazione*, che, a senso kantiano, per esser buona, dev'essere " un pensare metodico „ (*ein methodisches Denken*) con accompagnamento di *lettura*, ecc.

Tali sono l'oggetto, lo scopo e i fondamentali punti trattati nella *Metodologia generale*, e ometto anche per essi di entrare nelle particolarità; sì perchè queste, come *ingredienti* della comunale logica formale delle Scuole, sono note; sì anche perchè del senso, dello *spirito specificamente kantiano* di concepirli, esporli e determinarli, mi sembra di aver detto ed allegato abbastanza nell'anzidetto.

Prima però di passare all'esposizione della Logica *trascendentale*, a compimento del cenno della Logica *formale* kantiana, debbo ricordare un breve scritto del 1762 di Kant stesso, intitolato: *La falsa sottigliezza delle quattro Figure sillogistiche* (vol. I delle *Opere complete*, pp. 35-74).

Per buona fortuna posso esser breve anche rispetto a questo scritto kantiano, perchè il pensiere di esso è stato già poco innanzi enunciato, e bastano soltanto alcuni altri tratti per ulteriormente chiarirlo e determinarlo.

Kant, come in ogni suo lavoro breve o lungo, procede con un acume ed una ponderazione incomparabili. E anche qui, a giustificazione del suo pensiere, comincia col determinare la natura del *giudizio* (dovendo ogni sillogismo consistere di giudizii), e de' sillogismi razionali (*Vernunftschlüsse*), che compiono per eccellenza la funzione sillogistica; ed inoltre col distinguere i sillogismi razionali in *puri* e *misti*, e, per giunta, indicando per tutto ciò le corrispondenti regole e i corrispondenti esempi.

E dopo aver fatto ciò, afferma ed esprime il suo pensiere così (*La falsa sottigliezza*, ecc., pag. 62): " Solo nella così detta prima Figura son possibili sillogismi " razionali *puri*, nelle tre rimanenti i soli *misti* „.

Quanto alla quarta Figura poi, osserva (ibid., pag. 64) che " in questa il modo " di concludere è così innaturale (*unnatürlich*), e si basa sopra tanti possibili sillogismi " intermediarii da pensarsi come interpolati (*eingeschoben*, interposti), che la Regola, " che io dovrei trarne ed esprimere, sarebbe molto oscura ed incomprensibile „.

Egli fa persino contro sè stesso la seguente osservazione, di " non potersi, cioè, " negare che in tutte queste quattro Figure si concluda nettamente. Se non che, è " incontestabile che esse, eccetto la prima, determinano la consecuzione soltanto con " ambage (*Umschweif*, giro di parole) e sillogismi infrapposti „ (ibid., pag. 67).

" Ma lo scopo della Logica (conclude egli) non è di inviluppare (*verwickeln*), ma " di sciogliere e di presentare qualche cosa non in modo coperto (*versteckt*), ma ocu- " larmente visibile (*augenscheinlich*) „.

A compimento del cenno fatto della Logica *formale* kantiana in genere, e della " Falsa sottigliezza delle quattro Figure sillogistiche „ in ispecie, rimando il lettore

all'importantissimo ed eruditissimo § 103 della citata opera di F. Ueberweg, *System d. Logik u. Gesch. der logischen Lehren*, Bonn, 1874, pp. 278-296, e specialmente a pag. 293, ove si accenna a Wolfio, antecessore di Kant nella quistione, e poi a pag. 294, ove si parla di Kant stesso. E debbo dire che Ueberweg sostiene validamente la ragion di essere delle tre Figure aristoteliche, e combatte vittoriosamente l'opinione di Kant.

E basti della Logica *formale* kantiana e veniamo alla Logica trascendentale.

La Logica trascendentale.

La data più memorabile e ad un tempo più innovatrice dell'epoca e del pensiere moderno è quella del 1781, nel quale anno vide la luce la *Critica della Ragion Pura* (*Kritik der Reinen Vernunft*). Di opere, ed anche grandi e memorabili, Kant ne ha tante; ma senza dubbio la più importante di tutte e che delle altre tutte è fondamento, è questa *Critica*. Ed è da essa e per essa che il nome di Kant, prima in Germania e poi da per tutto, fu celebrato ed immortalato.

Fichte, sempre grande nell'ammirazione, nella concezione e nell'esecuzione del pensiere speculativo, dopo letta e studiata la *Critica*, andò a Konisberga per conoscerne l'autore. E, conosciutolo, gli scrive: " Uomo onorando, io venni a Konisberga, " per conoscere da vicino l'uomo, cui tutta l'Europa onora, ma che in Europa tutta " pochi uomini amano come me „ (1). E poco appresso: " La Sua *Grandezza*, o uomo " eccellente, ha innanzi ad ogni altra pensabile umana *Grandezza*, quel carattere che " distingue e somiglia la Divinità, che cioè uno si avvicina ad essa con fiducia (*Vertrauen*) „.

E in altra lettera e in altra occasione gli scrive (*Lettere*, ibid., pag. 147): " No, " o uomo altamente importante pel genere umano, i Suoi lavori non tramonteranno, " essi porteranno ubertosi frutti, che opereranno nel medesimo un nuovo slancio e una " totale rigenerazione (*Wiedergeburt*) de' suoi principii, opinioni, costituzioni „.

Herder, che udì le lezioni di Kant negli anni 1762-64, diceva che queste " erano " ricchissime di pensiere „, condite da " scherzi, motti spiritosi ed umorismo „ e che costituivano " il più piacevole intrattenimento „.

Senza ulteriori citazioni, l'ammirazione e la propagazione della *Scuola Critica* giunse a tal punto di sublimazione, che pel Baggesen il fondatore di essa valeva " per un secondo Messia „ (2).

Ed ora, venendo alla stessa Logica trascendentale di Kant, debbo premettere una importante osservazione; ed è che, l'esposizione della Logica trascendentale è ad un tempo una esposizione, e persino minuta ed integrale, della stessa *Critica della Ragion pura*. La quale esposizione assolverà un doppio còmpito, da una parte, l'esposizione integrale della Logica trascendentale, dall'altra, quella della Critica della Ragion pura. Il qual doppio còmpito riuscirà tanto più utile, in quanto nel

---

(1) In *Lettere* di Kant ed a Kant pubblicate da Schubert nel vol. 11° delle *Opere complete*, pag. 132.

(2) Per Herder e Baggesen, vedi F. Ueberwegs-Heinze, *Grundriss d. Gesch. d. Philos.*, opera e volume citati, pp. 237 e 239.

modo come è da me effettuato, non è stato ancora effettuato in altro lavoro italiano antecedente. Veniamo dunque alla Logica trascendentale.

È stata già allegata la massima: " Il nostro tempo è il tempo della *Critica* „. Ma questa massima non esprime veramente e propriamente il nuovo pensiere e il nuovo indirizzo, che colla apparizione della *Critica della Ragion Pura.* Anzi coll'apparizione di questa, la predetta massima è stata più ricisamente e più integralmente espressa, e persino con una importantissima giunta rispetto a Religione e Legislazione (sociale), come segue: " Il nostro tempo (così Vol. II, *Op. Compl.*, pag. 4, in " nota) è propriamente il tempo della *Critica*, alla quale tutto deve soggiacere. La " *Religione* colla sua santità e la *Legislazione* (sociale, *Gesetzgebung*) colla sua maestà " vogliono entrambe sottrarsi ad essa. Ma allora esse suscitano giustamente sospetto " contro di sè, e non possono pretendere quella sincera stima che la Ragione accorda " soltanto a ciò che può sostenere il suo libero e pubblico esame „.

È stata parimenti allegata la massima kantiana riferibile alla *Metafisica*: che, cioè, questa " è la vera e propria filosofia „. Ma questa seconda massima, colla fondazione e pubblicazione della predetta *Critica*, acquista un altro aspetto e un altro senso, in quanto che Kant comincia a dubitare della verità e realtà della *Metafisica* stessa.

Infatti, proprio nella *prima Prefazione* della *Critica*, inizia il discorso e l'investigazione con queste parole: " La Ragione umana ha lo speciale destino in una specie " delle sue conoscenze, che essa è molestata da domande che non può respingere, " perchè date ad essa dalla natura, e a cui essa non può rispondere, perchè oltre- " passano la potenza (*das. Vermögen*) della Ragione umana stessa „. Comincia con principii (*Grundsätzen*), a cui " la conduce inevitabilmente l'*esperienza* „: sale con essi sempre più in alto (*immer höher*); ma le domande non cessan mai. Cade quindi in oscurità, contraddizioni, dispute. " Il campo di queste incessanti dispute è la Meta- " fisica „.

Gli è perciò che quella che un tempo fu detta la *Regina* delle scienze, è ora come una *matrona* respinta e abbandonata, che esclama come *Hecuba*:

Modo maxima rerum, tot generis natisque potens,
nunc trahor exsul inops (OVID., *Metam.*).

" Il suo *dominio* (osserva e scrive egli ulteriormente), sotto il governo de' *Dog-* " *matici*, era *dispotico* „. Ma, in conseguenza di guerre intestine (*innere Kriege*), " de- " generò in piena *Anarchia*, e gli *Scettici*, che paventano ogni persistente edificazione " del suolo, scissero di tempo in tempo l'unione sociale „.

Kant non solo pensa, investiga e determina le cose in modo ammirabile, ma le scrive e descrive in modo altrettanto stupendo ed ammirabile.

Intanto il pensiero di Kant intorno alla Metafisica non è neppure sì dubitoso e sì poco confortante, come apparisce da' luoghi allegati. E potrei dire che egli stesso non è pienamente conscio della *rivoluzione che inizia ed effettua* non solo intorno alla *Logica,* ma anche intorno alla *Metafisica.* Giacchè la prosecuzione del suo pensiere e della sua opera *critica* via via perverrà alla indispensabile unione di Logica e Metafisica, e quindi alla immediata preparazione della susseguente Logica hegeliana.

Rispetto alla *Critica* sono di notevole importanza due altre cose, concernenti

l'una la *Prima edizione* dell'opera, l'altra il principio della *Subbiettività* accentuantesi in essa.

Quanto alla *Prima edizione*, filosofi e storici della filosofia sono in genere concordi nell'affermare (per es., Jacobi, Schopenhauer, Herbart, Michelet, Rosenkranz ed altri) che essa contiene e rivela il vero carattere speculativo, sì *idealistico* che *critico*, del Kant. Nelle posteriori edizioni, invece, Kant soppresse molti luoghi, ed altri mutò in conseguenza di aspre critiche ed opposizioni fattegli: le quali gli facevano il " *rimprovero che la sua dottrina* fosse non altro che un rinfrescato *Idealismo Berke-* " *leyano* „ (vedi vol. II, *Op. Complete*, pag. XI). Ma con tali soppressioni e mutamenti, rileva Schopenhauer (ibid.), " Kant ha mutilata, sfigurata (*verunstaltet*), *gua-* " *stata* la sua opera „ a danno del predetto carattere.

Quanto al principio della *Subbiettività*, quello che lo rileva è C. L. Michelet (1). Ma per intendere l'importanza di ciò, debbo premettere il luogo, al quale il Michelet fa seguire il rilievo di tal principio. Il luogo ricorre non nella *Critica d. R. P.*, ma ne' *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*, pubblicati 16 anni dopo, nel 1797 (2). Or bene, in questi *Prolegomeni* Kant disse: " Finora si ammetteva che " ogni nostra conoscenza dovesse conformarsi (*sich richten*, adattarsi) agli oggetti: ma " tutti i tentativi fatti *a priori* su questi per esprimere qualche cosa mediante Con- " cetti, coi quali si potessero estendere (*erweitern*) le nostre conoscenze, fallirono " con una tale presupposizione. Si tenti perciò una volta, se nel compito della Meta- " fisica non sarebbe meglio di progredire, ammettendo che *gli oggetti debbano con-* " *formarsi alla nostra conoscenza*: il che si accorda meglio colla richiesta possibilità " di una conoscenza di essa *a priori*. .....Facendo così, faremmo secondo il primo pen- " siere di Copernico, il quale, non potendo riuscire a spiegare i movimenti celesti " ammettendo che tutto il cielo stellato girasse intorno allo spettatore, tentò, se non " si riuscisse meglio, quando lo spettatore girasse e le stelle invece stessero ferme " (*in Ruhe*) „.

A tale stupendo luogo il Michelet fa seguire l'osservazione, che " il rile- " vare la *Subbiettività* del pensiere è a riconoscere come un merito imperituro " della Filosofia kantiana. Non vi sarebbe mancato nulla, se Kant, riconducendo " la sorgente della conoscenza all'interiorità dello spirito umano, avesse distrutta " quella divisione (*Scheidewand*, muro divisorio) tra il Pensare e la *Cosa in sè*, che " soltanto talvolta sembra vacillare (*wanken*) nel suo Sistema. In sè però (*an sich*) " o inconsciamente (*bewusstlos*) (3) quella divisione è distrutta, in quanto la *Cosa* " *in sè*, nella sua verità, a noi non si presenta altrimenti che come un Pensiero " vuoto, un'astrazione dell'Intelletto „.

Ma io fo ulteriormente osservare che, per quanto il mio venerato maestro ed amico Michelet abbia fatto egregiamente ad allegare il luogo de' *Prolegomeni*, nel quale la *Subbiettività* è espressa ed accentuata in modo sì chiaro e riciso, pur non manca l'istessa *Critica della Ragion Pura* di accennarla in modo abbastanza notevole.

(1) Nella mentovata *Gesch. d. letzten Systeme d. Philos. in Deutschland*, Berlin, 1837, vol. I, p. 49.

(2) Tal luogo è riportato anche al vol. II delle Opere edite da Rosenkranz, ecc. ne' *Supplementi*, pag. 670.

(3) *An sich* è qui adoperato dal Michelet nel senso hegeliano, cioè nel senso di *virtualmente*, che è da lui agguagliato all'inconsciamente, o alla mancanza di coscienza saputa come tale.

Infatti, a pag. 644 della medesima, Kant dice: “ Se io fo astrazione da ogni “ contenuto della conoscenza, obbiettivamente considerato, ogni conoscenza è *subbiet-* “ *tiva*, sia storicamente, sia razionalmente. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, “ ma la conoscenza razionale è *cognitio ex principiis*. Una conoscenza, quale pur “ siasi la sua origine, in chi la possiede è *storica*, ... provenga in lui questa da “ esperienza immediata, o da racconto od anche da istruzione (*Belehrung*) „. E fa di ciò un'applicazione *quasi contro di sè*, facendola ad un tempo al Sistema filosofico Wolfiano da lui *appreso* e seguito. Giacchè, in continuazione ei soggiunge: “ Perciò colui che ha appreso (*gelernt*, imparato) un Sistema della Filosofia, per es., “ il *wolfiano*, benchè abbia nella testa tutti i principii (*Grundsätze*), schiarimenti e “ dimostrazioni congiuntamente a tutto l'edifizio dottrinale, e possa noverare (*abzählen*) “ ogni cosa sulla punta delle dita, pur non ha se non la conoscenza compiuta *storica* “ della *Filosofia Wolfiana*; egli sa e giudica tanto quanto gli è *stato dato* „.

Vuol con ciò dire che il possessore e riproduttore di tal conoscenza *storica*, è ancora fuori della Conoscenza *critica* iniziata e fondata da lui appunto con la *Critica d. R. P.*

Ed ora è tempo di passare alla esposizione del contenuto di quest'ultima.

Quanto ai punti considerati di questo contenuto, abbiamo già visto innanzi che essi sono i medesimi nella Logica *formale* e nella *trascendentale*, cioè i *Concetti*, i *Giudizii*, i *Sillogismi* e la *Metodologia*. La differenza è nel modo di concezione e di trattazione. Di tal modo stesso quello costitutivo della Logica *formale* è stato già espresso e delineato ne' suoi tratti fondamentali: quello costitutivo della Logica *trascendentale* nel general carattere *critico, idealistico, subbiettivo* è stato pure rilevato. Ora bisogna passare alle particolarità della Logica trascendentale stessa, e nel far ciò seguiremo passo a passo Kant nella effettuazione e sistemazione del suo pensiere.

Una delle cose più memorabili rispetto all'origine e costituzione del *Criticismo* è la lettura e lo studio di quel trattato di Davide HUME, che interruppe il *sonno dogmatico* di Kant. Questi, infatti (nella 2ª ediz. della *Critica*, come riferisce Michelet nella citata sua opera *Gesch. d. letzten Syst. d. Philos. in Deutschland*, 1er Th., pag. 43), scrisse: “ Il ricordo di Davide HUME fu appunto ciocchè molti anni fa m'interruppe “ la prima volta il sonno dogmatico, e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche “ nel campo della filosofia speculativa „.

A questo luogo kantiano Michelet fa seguire, da una parte, una sua notevole osservazione, dall'altra, un passo importantissimo della 6ª edizione fatta da Kant della *Critica d. R. P.*

L'osservazione del Michelet è, che Kant dal proprio punto di vista *dogmatico-metafisico* combinato coll'elemento *scettico* di Hume procedette “ alla fondazione di “ una più alta Metafisica „. E conferma la sua osservazione coll'allegamento del predetto passo, che è il seguente: “ Per ciocchè concerne (così Kant) gli osservatori “ di un metodo scientifico, essi han qui la scelta di procedere sistematicamente sia “ in modo *dogmatico*, sia in modo *scettico*, in ogni caso poi di *unire insieme* (*Ver-* “ *bindlichkeit*) l'uno e l'altro modo. Se io, rispetto al primo modo nomino Wolfio, e “ rispetto al secondo Hume, posso, secondo il mio presente avviso, tralasciare di fare “ altri nomi. La via che rimane ancor soltanto aperta è la *via critica*. Se il let- “ tore avrà avuta la cortesia e la pazienza di percorrere tal via insieme con me,

" può ora giudicare, ove gli piaccia, se non voglia contribuire ad allargare questo " sentiero a strada regia (*diesen Fusssteig zur Heerstrasse zu machen*), *per far sì che* " *ciocchè non potettero effettuare* (*leisten*, fare) *molti secoli possa essere raggiunto prima* " *che scorra il presente*: in altri termini, a far sì che l'umana Ragione giunga a pie- " namente soddisfare quel desiderio di sapere, che sempre ebbe e rimase finora pur " sempre insoddisfatto „.

Seguendo il Kant nelle sue ricerche, incontriamo subito in una *Introduzione* (*Einleitung*) alla *Filosofia trascendentale* parecchie cose, la cui notizia e determinazione son della massima importanza.

La *prima* di queste è quella concernente l'*Esperienza* (*Erfahrung*), intorno alla quale si esprime così: " L'*Esperienza* è senza dubbio il primo prodotto dell'Intel- " letto, in quanto questo elabora la materia greggia de' sentimenti sensibili (*sinn-* " *liche Empfindungen*) „: sentimenti sensibili che in fondo son quelli che comunemente appelliamo sensazioni. " Essa (Esperienza) è perciò il primo ammaestramento " (*Belehrung*), che nel suo ulteriore sviluppo diventa inesauribile nella produzione di " nuova istruzione „.

Se non che il campo dell'Esperienza è limitato, in quanto essa ci dà notizia " di ciocchè soltanto è, e non di ciocchè debba essere necessariamente così e non " altrimenti „.

Una *seconda cosa* congiungentesi alla prima e progressiva rispetto a questa stessa è che, perchè la Ragione umana possa pervenire a conoscenze veramente soddisfacenti, queste debbono avere due caratteri essenziali, cioè quelli di *generalità* e di *necessità*. " Tali conoscenze *generali,* che debbono avere anche il carattere di inte- " riore *necessità,* debbono essere indipendenti dall'Esperienza, chiare e certe per sè " stesse; e perciò si chiamano conoscenze *a priori*, mentre, al contrario, ciocchè si " toglie a prestanza dall'Esperienza, secondo la comune espressione, si chiama *a* " *posteriori*, ovvero empirico „.

Ma una *terza* cosa " oltremodo maravigliosa è che nelle nostre Esperienze si " mescolano (*sich mengen*) conoscenze, che debbono avere la loro origine *a priori,* e " che forse servono a procacciare un legame alle nostre rappresentazioni (*Vorstel-* " *lungen*) de' sensi. Giacchè, se dalle prime si toglie tutto ciocchè appartiene ai " sensi, rimangon pur sempre certi Concetti originarii e certi giudizii prodotti da " questi, che debbono esser sorti interamente *a priori*, indipendentemente dall'Espe- " rienza „. Di siffatte conoscenze, dic'egli (ib., pag. 19), " ci porge un luminoso " esempio la Matematica „, la quale così ci prova " quanto innanzi noi possiamo " giungere in esse *a priori* indipendentemente dalla Esperienza „.

Ciocchè è testè esposto ci conduce ad una *quarta* cosa di non minore importanza e pur congiunta intimamente colle anzidette, cioè alla distinzione de' Giudizii in *analitici* e *sintetici*. Ecco come l'immortale filosofo li distingue e determina.

" In tutti i Giudizii (dic'egli, ibid., pag. 21), ne' quali è pensata la relazione " di un Subbietto col Predicato (prendendo in considerazione soltanto i Giudizii affer- " mativi; giacchè l'applicazione ai negativi è facile), questa relazione è possibile in " due modi. O il Predicato B appartiene al Subbietto A siccome qualche cosa che " è contenuta (in modo ascoso, *versteckter Weise*) in questo concetto A; ovvero B è " interamente fuori (*liegt ganz ausser*) del concetto A, benchè però sia in legame

“ (*Verbindung*) con esso (1). Nel primo caso io chiamo il giudizio *analitico*, nel se-
“ condo *sintetico* „.

Nei Giudizii *analitici* il collegamento (*Verknüpfung*) del Predicato col Subbietto è pensato come avvenente mediante identità; ed invece son *sintetici* que' Giudizii, nei quali il collegamento è pensato come avvenente senza identità. “ I primi pos-
“ sono essere anche appellati Giudizii di schiarimento (*Erläuterungs-*), gli altri, Giu-
“ dizii di estensione (*Erweiterungs-Urtheile*), perchè quelli mediante il Predicato non
“ aggiungono nulla al concetto del Subbietto, ma sciolgono questo stesso, mediante
“ smembramento (*Zergliederung*, cioè mediante analisi), nei suoi concetti parziali
“ (*Theilbegriffe*), che eran pensati (benchè confusamente) esistenti nel medesimo. Gli
“ altri, al contrario, aggiungono al concetto del Subbietto un Predicato che non era
“ pensato in esso, e che non avrebbe potuto esser tratto fuori mediante nessuno
“ smembramento (*Zergliederung*, analisi). Per es., quando io dico: Tutti i corpi sono
“ estesi, questo è un Giudizio *analitico*; perchè io non ho bisogno di uscire dal con-
“ cetto che unisco alla parola corpo, per trovare l'estensione come congiunta col
“ medesimo..... Al contrario, quando dico: Tutti i corpi sono pesanti, il Predicato è
“ tutt'altra cosa di quel che io penso nel semplice concetto di un corpo. L'aggiun-
“ gimento di un tal Predicato produce dunque un Giudizio *sintetico* „.

Dalla distinzione e determinazione de' Giudizii *analitici* e de' *sintetici* trae la conseguenza, che coi primi la nostra conoscenza non si estende, e ne' secondi, “ oltre
“ al concetto del Subbietto, io debbo avere qualche altra cosa (X), su cui si ap-
“ poggia l'Intelletto per conoscere come appartenente a quel Subbietto un predicato
“ non esistente nel medesimo „.

Questo punto dell'X incognita diventa ora per Kant una delle cose più importanti della *Critica della R. P.*, e importante sopratutto per i Giudizii *sintetici a priori*. Dico sopratutto per questi ultimi, perchè “ ne' Giudizii empirici o sperimentali non
“ v'è difficoltà di sorta, in quanto che quest'X è la compiuta esperienza dell'Ob-
“ bietto, che io penso mediante il concetto A, concetto A, che non è altro se non
“ una parte dell'esperienza stessa „. .....Ma ne' Giudizii *sintetici a priori* la cosa è interamente diversa. Giacchè, “ se io (ibid., pag. 23) esco dal concetto A per cono-
“ scere un altro B che è con esso congiunto, che cosa è mai quello su cui mi ap-
“ poggio, e per cui divien possibile la *sintesi*, non avendo io il vantaggio di rivol-
“ germi all'esperienza per scoprirlo? Si prenda la proposizione: Tutto ciocchè avviene
“ ha la sua cagione. Nel concetto di ciocchè avviene io penso bensì un esistente (*ein*
“ *Dasein*), cui deve precedere un tempo, ecc., e da cui si lasciano trarre Giudizii
“ *analitici*. Ma il concetto di una *cagione* mostra alcun che di *diverso* da quel che

(1) Richiamo l'attenzione del lettore su questa espressione del Kant, che, cioè, B, uno degli elementi del Giudizio, *sia interamente fuori* dell'altro elemento, che è A. A modo mio di vedere, se fosse *interamente fuori*, mancherebbe tra loro quel *legame*, che Kant pur vuole e dice esistente. Io credo che Kant, sempre preciso e determinatamente esprimente i suoi pensieri, qui sia stato poco preciso. E il suo vero pensiere a me sembra questo, che cioè il *legame* vi sia tra i due, ma vi sia, come egli stesso dice, in modo ascoso (*versteckter Weise*): od anche che vi sia, ma non in modo da essere scorto immediatamente, bensì mediatamente, come avviene, per es., nel rapporto di causa e di avvenimento, esprimentesi col dire: Ciocchè avviene ha una cagione.

" avviene, e non è punto contenuto nel medesimo „. Come giungo io ora a tal diverso concetto di *cagione*? e quale è l'X a cui l'Intelletto si appoggia per giungervi?

Tanto più per Kant questo innegabile fatto è importante, in quanto esso contiene ed esprime una conoscenza, da una parte *generale*, dall'altra *necessaria*: cioè contiene ed esprime due elementi conoscitivi *aprioristici*, che son più larghi e più fondati di quel che l'esperienza può offrire.

E qui Kant pone e risolve quel famoso quesito, che costituisce il pensiere nuovo, grande ed imperituro della sua *Critica della R. Pura*, cioè: " *Come son possibili i* " *Giudizii sintetici a priori*? „

Il significato di tal quesito e soluzione è che Kant pone e risolve il massimo problema filosofico, cioè quello della *sintesi*, ossia dell'unione dello sperimentale e del sovrasperimentale, del sensibile e del soprasensibile, dell'*a posteriori* e dell'*a priori*, del reale e dell'ideale, dell'oggettivo e del soggettivo, dell'identico e del diverso, della logica e della metafisica, ecc.; massimo problema che può anche esser designato come il problema della relazione e conciliazione de' *principii contrarii*.

E si comprende e scorge subito ad un tempo che Kant diviene il padre spirituale generatore di tutti i grandi filosofi a lui posteriori: di FICHTE, che dall'Io finito e relativo kantiano perviene ad un Io infinito ed assoluto, e che con processo critico-dialettico pone quest'Io, gli contrappone il Non-Io, e compone, ossia *sintetizza* l'uno e l'altro nell'Io stesso come essente ed esprimente l'universale realtà; di SCHELLING, che, movendo dal principio della *Ragione assoluta* (che, in fondo, è la *Ragion pura* kantiana allargata ed obbiettivata), la concepisce e descrive come l'assoluta indifferenza dell'Ideale e del Reale, del Soggettivo e dell'Oggettivo, dello Spirito e della Natura, ecc.; di HEGEL, che allargando l'Io relativo kantiano, l'Io assoluto fichtiano e la Ragione assoluta schellinghiana all'Idea assoluta, fonda l'universale Idealismo assoluto, dialetticamente e tricotomicamente esplicantesi ed organantesi a sistema assoluto come Idea logico-ontologica, Idea naturale e Idea spirituale; di HERBART, che all'*Idealismo* kantiano-fichtiano-schellinghiano-hegeliano oppone un *Realismo* (coadiuvato nella opposizione *realistica* da FRIES e BENEKE), col quale, movendo dalla *elaborazione de' concetti*, e trovando in questi delle *contraddizioni*, li chiarisce e rettifica mediante la Metafisica, la quale ultima, esaminando l'apparenza delle cose, trova in questa l'accenno all'essere, e si eleva così a quei tali *Reali*, che sono gli elementi primigenii, veri ed immutabili delle cose apparenti e mutabili; di SCHOPENHAUER, che, collegandosi ai filosofi tedeschi predetti, anche nella opposizione ad essi afferma il principio universale della *Volontà* esplicantesi, costituentesi e comprendentesi come l'assoluta realtà, da prima inconscia, poi mano mano divenente conscia; di LOTZE che, riattaccantesi, da una parte, all'antecedente filosofo tedesco Leibniz, dall'altra, agli ultimi filosofi tedeschi predetti, nel suo *Microcosmo* concepisce ed effettua una specie di *Monadismo spiritualistico*, nel quale come elemento supremo egli pensa esistente la stessa Divinità siccome infinita personalità; di EDUARDO VON HARTMANN, che, ricongiungendosi a Kant e ai posteriori filosofi nominati in genere, e a Schopenhauer ed Hegel in ispecie, pone qual principio dell'universale realtà l'*Inconscio*, che esplicandosi in questa si fa successivamente e gradatamente conscio; della ripercussione ed influenza delle concezioni kantiana, fichtiana, schellinghiana, hegeliana in tutta la filosofia europea (ed ora persino nell'americana), e, naturalmente, nella

stessa filosofia italiana, come si vede cominciando dai grandi pensatori Rosmini e Gioberti, e continuando, con speciale riattacco alla filosofia hegeliana con Vera, Spaventa e seguaci di questa fino ai giovani Gentile e Croce nell'Italia meridionale, ed estesasi anche all'Italia settentrionale con Pietro Ceretti, una delle grandi personalità filosofiche hegeliane.

Chiedo venia al lettore di questa digressione dalla esposizione di Kant, ma essa era opportuna sì per meglio intendere la rivoluzione operata dal *Criticismo* kantiano, sì per conoscerne l'ulteriore esplicazione, la propagazione e le conseguenze.

Ritorno all'esposizione del contenuto della *Critica della Ragion Pura*. Feci già notare come esso si divida in Dottrina elementare trascendentale e Metodologia trascendentale. Feci anche notare che la prima di queste due si divide in Estetica trascendentale e Logica trascendentale, e che la Logica trascendentale alla sua volta si suddivide in *Analitica* trascendentale e *Dialettica* trascendentale, Analitica che è una ritrattazione, però in modo *critico*, di quel contenuto, che fu l'oggetto dell'Analitica di Aristotele, e Dialettica, che è una ritrattazione, parimenti in modo *critico*, della Dialettica di Platone. Feci innanzi ulteriormente notare quale è l'oggetto del contenuto della Metodologia trascendentale. Il mio còmpito ulteriore è di entrare nelle particolarità e nel modo di trattazione di queste diverse parti, e comincio da quella dell'Estetica trascendentale.

L'Estetica trascendentale. — La natura dell'Estetica trascendentale, l'oggetto e la scienza di essa versano e poggiano interamente sulla Sensibilità. La quale sensibilità è tanto più importante, in quanto senza di essa non divengono possibili le funzioni dell'Intelletto e della Ragione nella costituzione e produzione de' Concetti e delle Idee.

" La Sensibilità poi, quale pur sia il modo e il mezzo di una conoscenza relativa " agli oggetti ", ha per inizio e base fondamentale la intuizione (*die Anschauung*). La quale però ha luogo " solo in quanto l'oggetto ci è dato ": il che, d'altra parte, divien possibile " solo in quanto l'oggetto affetta (*afficire*) in certa guisa il senti- " mento (*das Gemüth*) ". Ed in genere " la capacità (*Fähigkeit, Receptivität*) di otte- " nere *rappresentazioni* (*Vorstellungen*) mediante e secondo il modo di essere affetti dagli " oggetti si chiama Sensibilità " (loc. cit., pag. 31).

A complemento di questo punto, il grande filosofo soggiunge: " L'azione di un " oggetto sulla capacità rappresentativa (*Vorstellungsfähigkeit*), in quanto siamo af- " fetti dal medesimo, è la sensazione (*Empfindung*). La intuizione, che si riferisce " all'oggetto mediante sensazione, si dice *empirica*. L'oggetto indeterminato di una " intuizione empirica si dice fenomeno (*Erscheinung*) ".

" Nel *fenomeno*, prosegue Kant, chiamo *Materia* ciocchè corrisponde alla sensa- " zione; chiamo poi *Forma* ciocchè fa sì che la varietà (*das Mannigfaltige*) venga " ordinata in certi rapporti ed intuita ". Se non che, " come ciò in cui le sensazioni " si ordinano e possono essere rappresentate in una certa *Forma*, non può essere di " bel nuovo sensazione, così la *Materia* di ogni fenomeno ci vien data bensì *a poste- " riori*, ma la *Forma* di essa dev'esser già *a priori* nel sentimento, e quindi deve " poter essere considerata separatamente (*abgesondert*, segregata) da ogni sensazione ".

Come risultato dell'anzidetto il Kant perviene alla determinazione della *Estetica trascendentale*, cui egli definisce " la Scienza di tutti i principii *a priori* della Sen- " sibilità " (ib., pag. 32).

Di codesta Scienza sono elementi fondamentali lo *Spazio* ed il *Tempo*, de' quali il filosofo passa ad indicare la natura e la funzione.

Lo Spazio. — " Lo Spazio (dice Kant, ib., pag. 34) non è un concetto empi- " rico che possa esser tratto dalle nostre esperienze. Giacchè, perchè certe sensazioni " possano essere riferite a qualcosa fuori di me (ossia, a qualcosa che è in un luogo " dello Spazio, in cui mi trovo) „ in diverse posizioni, in diversi luoghi, ecc., è necessario che già vi sia " a fondamento di ciò la rappresentazione dello Spazio „ stesso.

Ciò vuol dire che " lo Spazio è una *necessaria rappresentazione à priori*, che è " a fondamento delle nostre rappresentazioni tutte „. " È su tale *necessità a priori* " che si basa la certezza apodittica di tutti i principii (*Grundsätze*) geometrici e la " possibilità delle loro costruzioni *a priori*. Se questa rappresentazione dello Spazio " fosse un concetto acquisito *a posteriori*, desunto dalla generale esperienza esteriore, " i primi principii matematici non sarebbero che percezioni (*Wahrnehmungen*) (1), che " avrebbero perciò tutta l'accidentalità della percezione; e non potrebbe quindi esser " *necessario* che tra due punti vi fosse una sola linea retta „, ecc.

Lo Spazio è una *intuizione pura*, che può esser " rappresentata siccome una " grandezza infinita „ (*unendliche Grösse*, ib., pag. 36).

Ad ulteriore schiarimento e determinazione, il filosofo di Konisberga dice che " lo Spazio non è altro che la forma di tutti i fenomeni (*Erscheinungen*), cioè la " condizione subbiettiva della sensibilità colla quale soltanto ci è possibile una in- " tuizione esteriore „, condizione che " dev'essere *a priori* nel sentimento „.

E da ultimo, per far intendere in tutta la sua ampiezza e determinazione ciocchè sia lo Spazio, Kant, dopo altre discussioni in proposito, soggiunge (ib., pag. 38): " Le nostre discussioni insegnano la *realtà* (vale a dire la oggettiva validità) dello " Spazio rispetto alle cose, quando queste vengono esaminate (*erwogen*, apprezzate) " in sè stesse mediante la Ragione, ossia indipendentemente dalla natura (*Beschaffen-* " *heit*) della nostra sensibilità. Noi sosteniamo così la *realtà empirica* dello Spazio " (rispetto ad ogni esperienza possibile), comunque ad un tempo noi ammettiamo la " *trascendentale idealità* del medesimo, ossia, che esso sia un Nulla (*Nichts sey*), ap- " pena che togliamo via la condizione della possibilità di ogni esperienza, e lo con- " sideriamo come qualcosa in fondo alle cose stesse „. Vuol dire, insomma, che lo Spazio è una *realtà* e ad un tempo una *trascendentale idealità*, ma non è però qualcosa di realmente esistente nelle cose in sè stesse, sibbene è qualcosa in noi stessi, e propriamente una rappresentazione subbiettiva.

Il Tempo. — " Il *Tempo* (come lo Spazio, ib., pag. 40) non è un concetto empi- " rico, che possa esser tratto da una qualche esperienza. Giacchè la contemporaneità " o la successione (*das Zugleichseyn oder Aufeinanderfolgen*) non si mostrerebbe nella " percezione, se in fondo a questa non vi fosse la rappresentazione del Tempo. Sol " con siffatta presupposizione del *Tempo* noi possiamo rappresentarci che alcunchè " sia nel medesimo tempo (*zugleich*), ovvero in tempi diversi „. E qui in grosso Kant ripete pel Tempo le cose affermate per lo Spazio; naturalmente però nell'ordine delle cose attinenti al Tempo.

Infatti, egli dice che " il Tempo è una rappresentazione necessaria, che è in

(1) Per le quali *Wahrnehmungen* Kant intende percezioni *sensibili*.

" fondo a tutte le intuizioni „. E perciò " il Tempo è dato *a priori*. Solo nel *Tempo* " è possibile ogni realtà de' fenomeni. Questi posson tutti sparire, ...ma il *Tempo* " stesso non può esser soppresso (*aufgehoben*) „.

Inoltre, " su questa necessità *a priori* si fonda anche la possibilità di principii " (*Grundsätze*) apodittici nelle relazioni del *Tempo*, ovvero di assiomi del *Tempo* in " genere. Esso ha una sola dimensione: *Tempi* diversi non son contemporanei, ma " successivi (mentre Spazii diversi non sono l'uno dopo l'altro, ma sono nel mede- " simo tempo, *zugleich*). Questi principii non possono esser tratti dall'esperienza, " perchè questa non darebbe nè stretta generalità nè certezza apodittica „.

" Il *Tempo* non è un concetto discorsivo (ibid., pag. 41), o, come lo si appella, " un concetto generale, ma è una *forma pura* (*reine Form*) della intuizione sensibile. " Tempi diversi son soltanto parti del medesimo Tempo. La rappresentazione però, " che può esser data da un solo oggetto, è una intuizione „.

" La infinità del *Tempo* non significa altro se non che ogni grandezza determi- " nata del *Tempo* è possibile soltanto colla limitazione (*Einschränkung*) che è in fondo " al *Tempo* stesso. Perciò la rappresentazione originaria di *Tempo* bisogna che sia " data come illimitata „.

Dalle quali cose stabilite il grande filosofo (come per lo Spazio) inferisce che " il *Tempo* non è qualcosa che sia per sè esistente, ovvero sia annessa alle cose " come una determinazione obbiettiva (ib., pag. 42) „, ...ma " è la condizione sub- " biettiva, in virtù della quale possono aver luogo in noi tutte le intuizioni „.

" Il *Tempo* non è altro che la *Forma* del senso interno, cioè dell'intuizione di " noi stessi e del nostro stato interno. Giacchè il *Tempo* non può essere una deter- " minazione di fenomeni esterni; esso non appartiene nè ad una figura, nè ad una " posizione, ecc.; al contrario, esso determina la relazione delle rappresentazioni nel " nostro stato interno „.

Se noi facciamo astrazione da ogni intuizione sì di cose a noi interne che di cose a noi esterne, " il Tempo non è nulla (*die Zeit ist nichts*). Esso è di validità " *obbiettiva* soltanto rispetto ai fenomeni, perchè noi ammettiamo questi come *oggetti* " *de' nostri sensi*. Ma esso non è più *obbiettivo*, quando facciamo astrazione dalla na- " tura sensibile (*Sinnlichkeit*) della nostra intuizione, epperò di quel modo di rap- " presentazione (*Vorstellungsart*) che ci è proprio, ed in generale parla di cose „.

Ciocchè ha detto della *realtà* e della *trascendentale idealità* dello Spazio, lo dice anche del *Tempo*. Infatti, " le nostre affermazioni insegnano, conformemente all'an- " zidetto (*demnach*), la *realtà* empirica del Tempo, cioè la sua obbiettiva validità ri- " spetto agli oggetti, che possano esser dati ai nostri sensi „. ...Ma, all'incontro, " proprietà che competono alle cose in sè stesse non possono esserci mai date per " mezzo de' sensi. Ed è in ciò che consiste la *idealità trascendentale* del Tempo, se- " condo la quale il Tempo, se facciamo astrazione dalle condizioni soggettive della " intuizione sensibile, non è *nulla* (*nichts ist*), ecc. „.

A ciocchè è detto intorno all' Estetica trascendentale, il Kant fa seguire, a schiarimento e a rimozione di equivoci, alcune altre considerazioni; ma in queste non si aggiungono cose nuove. Ed io, tenendomi all'anzidetto, che è l'essenziale e costitutivo, passo a dire della Logica trascendentale.

III.

La Logica trascendentale.

Rispetto alla Logica trascendentale alcune cose essenziali sono state già riferite innanzi, e non ritorno su di esse. Che essa si distingua in due speciali trattazioni, in quella della *Analitica* trascendentale e in quella della *Dialettica* trascendentale è stato pur detto, ma passo ora a dire della speciale natura di ciascuna delle due, esponendo il proprio, caratteristico ed importante delle medesime, cominciando dall'*Analitica*.

L'*Analitica trascendentale.* — Nella esposizione di questa, è necessario di riferire innanzi tutto alcuni punti cardinali concernenti la sua concezione e trattazione, i quali Kant delinea come segue.

" Questa *Analitica* (dic'egli, loc. cit., p. 66) è la scomposizione (*Zergliederung*) " dell'intera nostra conoscenza *a priori* negli elementi della conoscenza pura intellet- " tiva. Rispetto a ciò sono importanti le quattro seguenti cose: 1° Che i concetti " sieno puri e non empirici; 2° Che essi non appartengano alla intuizione ed alla " sensibilità, ma al pensare ed all'intelletto; 3° Che essi sieno concetti elementari, " e sien distinti dai lor derivati, ovvero da' composti che ne risultino; 4° Che la loro " Tavola sia compiuta, e che riempiano interamente tutto il campo dell'Intelletto " puro ". Ed inoltre, " questa *parte* della Logica trascendentale (cioè la *Analitica*) costi- " tuisce due *Libri*, di cui l'uno contiene i *concetti*, l'altro i *principii* (*Grundsätze*, " massime) dell'Intelletto puro ".

Venendo alla considerazione del *primo Libro* rileva che " per Analitica de' con- " cetti (ibid., p. 67) egli non intende l'Analisi di questi,..... ma l'ancor poco tentata " *scomposizione* (*Zergliederung*, analisi) *della facoltà intellettiva* stessa, per ricercare " la possibilità de' concetti *a priori*, sì che li cerchiamo nell'Intelletto solo, come " nella lor fonte di nascita, e ne esaminiamo specialmente il lor puro uso. Giacchè " è questa propriamente la bisogna (*Geschäft*) di una Filosofia trascendentale: il resto " è trattamento logico de' concetti nella Filosofia in genere ".

Passando alla più determinata funzione dell'Intelletto puro, dice che questo, (a distinzione della conoscenza sensibile, che è *intuitiva*,) " è conoscenza discorsiva (ibid., " p. 69, *discursiv*) mediante concetti ". E in modo più speciale l'Intelletto è per eccellenza funzione giudicativa, per forma che " l'*Intelletto* (ibid., p. 70) può esser rap- " presentato come una *facoltà di giudicare* ". E come giudicare, far giudizii, non è possibile altrimenti che mediante concetti contenuti come elementi ne' giudizii stessi; così la bisogna principale dell'*Analitica* è quella di conoscere e fissare questi elementi, ossia questi concetti contenuti ne' giudizii stessi.

Come si comporta Kant nella effettuazione di tal bisogna? Si comporta ricorrendo a quella classificazione di giudizii già fatta da Aristotele e dalle logiche formali aristoteliche posteriori. Solo che egli fa un elenco più compiuto e più corrispondente alla natura categorica dell'Intelletto puro.

Abbiamo già visto ed allegato che Kant distingue i giudizii in *quattro categorie* fondamentali, cioè quelle di *Quantità*, *Qualità*, *Relazione* e *Modalità*. Abbiamo parimenti visto e allegato che, secondo lui, i giudizii *quantitativi* sono *generali*, *particolari*, *singolari*: i *qualitativi* sono *affermativi*, *negativi*, *infiniti*: i *relativi* sono *categorici*, *ipotetici*, *disgiuntivi*: e finalmente i *modali* sono *assertorii*, *problematici*, *apodittici*.

Data questa *Tavola* de' Giudizii, l'ulteriore compito del nostro filosofo è di trovare ed indicare i concetti, o le categorie, che si contengono ne' Giudizii stessi. Cercatili e trovatili, ci dà la seguente *Tavola* de' medesimi.

Secondo la *Quantità* i Concetti, o Categorie, sono quelli di *Unità*, *Moltiplicità*, *Totalità*;

Secondo la *Qualità* son quelli di *Realtà*, *Negazione*, *Limitazione*;

Secondo la *Relatività* i concetti sono (a paia) *Sostanza* e *Accidente*, *Causa* ed *Effetto*, e *Reciprocità*: Reciprocità, che alla sua volta è rappresentata da un altro paio di Concetti, o Categorie, cioè *Azione* e *Reazione*.

Secondo la *Modalità*, essi sono (di bel nuovo a paia) *Possibilità* ed *impossibilità*; *Essere* e *Non-essere*; *Necessità* e *Contingenza* (vedi p. 79).

Intorno a questa *Tavola* sono a fare varie importanti considerazioni, che sono le seguenti.

La *prima* concerne il numero delle categorie: queste vengono *ordinariamente* indicate nel numero di *dodici*; ed è a maravigliare che non si veda immediatamente che il lor numero è superiore di molto. Infatti, i cosidetti dodici concetti categorici vengono collocati nella quadruplice ripartizione della *Quantità*, *Qualità*, *Relatività* e *Modalità*. Ma si rifletta che queste quattro sono concetti categorici anch'esse, e non categorici delle dodici in esse collocate. E così abbiamo non dodici ma sedici concetti categorici. Si rifletta, inoltre, che le categorie della *Relatività* e della *Modalità*, contengono ciascuna tre paia, cioè sei altri concetti categorici ognuna; accrescendo così di dodici altri il numero de' concetti categorici. Sicchè nel totale non abbiamo dodici ma *ventidue* concetti o categorie.

E la maravigliosa mente investigatrice di Kant asserisce che non si è neppur " certi sulla compiutezza del lor numero (*Vollzählichkeit*, ibid., pag. 79), essendo essi " inferiti soltanto mediante induzione, senza pensare che per tal via non si scorge " mai perchè questi e non altri concetti sien contenuti nell'Intelletto puro ".

La *seconda* considerazione la fa lo stesso Kant, e concerne, da una parte, la schiettezza de' concetti categorici, dall'altra, la parte meritoria e la difettiva di Aristotele in proposito. Infatti " fu un disegno (*Anschlag*) degno della mente acuta " di Aristotele quello di cercare questi concetti fondamentali. Ma, siccome egli non " aveva alcun principio, li pigliò alla rinfusa (*raffte er sie auf*), come gli vennero " innanzi, e ne indicò da prima dieci, che chiamò *Categorie* (*Praedicamente*). In seguito " credette di averne trovati ancora cinque, che aggiunse ai primi col nome di *Post-* " *predicamenti*. Ma la sua *Tavola* rimase ancor sempre manchevole. Oltre a ciò vi si " trovano alcuni *modi* della pura *Sensibilità* (*quando*, *ubi*, *situs*, ed anche *prius*, *simul*), " e, per giunta, anche un concetto empirico (*motus*), che non appartengono punto a " questo registro genealogico (*Stammregister*) dell'Intelletto; ovvero, ai concetti origi- " narii (*Urbegriffe*) vi son frammischiati de' concetti derivati (*actio*, *passio*): ed alcuni " de' concetti originarii mancano persino del tutto ".

Una *terza* considerazione, ancor più importante delle antecedenti, è quella che concerne la relazione e natura *tricotomica* delle Categorie dell'Intelletto. Lo stupendo pensiere kantiano in proposito non ricorre esplicitamente nè nella prima, nè nella seconda edizione della *Critica d. R. P.*, ma nella terza, ed io lo rilevo e allego dal Michelet (nella sua cit. opera, pag. 63), che lo riporta, e suona così: " Si è trovato " rischioso (*bedenklich*) che le mie partizioni nella filosofia pura riescano quasi sempre " ternarie. Ma secondo ciocchè in generale si richiede per una unità sintetica *a priori*, " cioè: 1° una condizione (*Bedingung*), 2° un condizionato (*ein Bedingtes*), 3° il con- " cetto che sorge dalla unione del condizionato colla sua condizione, la partizione " deve esser per necessità una tricotomia ".

" In ciò, osserva ivi stesso giustamente il Michelet, si contiene addirittura la " giusta visione della natura del metodo speculativo ". E la osservazione del Michelet diverrà ancor più vera, quando si pensi che le categorie kantiane nella *Tavola* allegata sono allogate in guisa che ogni due di esse sono *opposte* e le segue una terza che le *unisce* e *concilia*.

Una *quarta* considerazione concerne la *sintesi* dei principii, posta a capo e fondamento della *Critica della R. P.* colla domanda: *Come son possibili i Giudizii sintetici a priori?* Ebbene, una parte della risposta con la relativa soluzione era stata data nella *Estetica trascendentale*, ove la sintesi di principii diversi e persino opposti era stata effettuata per mezzo della *Sensibilità*. Qui tal sintesi è ulteriormente e progressivamente affermata, in quanto è fatta per mezzo dell'*Intelletto* puro nella concezione e posizione di principii contrarii uniti, cioè sintetizzati, nel modo che si è visto testè.

Tornando ora, dopo siffatte considerazioni, al nostro compito espositivo dell'*Analitica*, e tenendoci in que' limiti consentiti dal nostro scopo, passiamo ad accennare il punto principale che Kant stesso accenna dopo l'anzidetto, punto che si riferisce alla deduzione de' concetti *a priori*.

A tal riguardo egli dice (loc. cit., pag. 89): " La deduzione trascendentale di " tutti i concetti *a priori*, ha un principio, a cui dev'essere rivolta tutta la poste- " riore ricerca, cioè questo: che essi debbono essere conosciuti come condizioni " *a priori* della possibilità delle esperienze (sia della *intuizione*, che si trova in essa, " sia del *pensare*) ".

E più specificatamente, e al medesimo riguardo, aggiunge (ibid., pag. 90): " Vi " son tre fonti originarie (facoltà o potenze dell' anima), che contengono le condi- " zioni della possibilità di ogni esperienza, e che non possono essere derivate da " qualsiasi altra potenza del sentimento, cioè il *Senso*, la *Fantasia* e l'*Appercezione*. " Su di ciò si fonda: 1° la *Sinossi* del molteplice (*Synopsis des Mannigfaltigen*) me- " diante il Senso; 2° la Sintesi del molteplice mediante la Fantasia; 3° l'Unità di " questa *sintesi* mediante Appercezione originaria ".

E dopo una discussione illustrativa e confermativa di ciò, raccoglie il risultato della medesima dicendo (loc. cit., pag. 105): " Tre sono le fonti conoscitive sogget- " tive, su cui poggia in generale la possibilità di una esperienza e la conoscenza " degli oggetti della medesima; *Senso*, *Immaginazione* ed *Appercezione*; ciascuna di " esse (fonti) può esser considerata empiricamente, cioè nell'applicazione a fenomeni " dati; ma tutti però son anche elementi o fondamenti (*Grundlagen*) *a priori*, che

" rendon possibile questo stesso uso empirico. Il *Senso* presenta i fenomeni empiri-
" camente nella *percezione*, la *Fantasia* li presenta nella associazione (e riproduzione),
" l'*Appercezione* li presenta nella *coscienza empirica* dell'identità di siffatte rappresen-
" tazioni riproduttive coi fenomeni, con cui eran dati, e perciò con *ricognizione* „.

" Se non che, *a priori* è a fondamento (*zum Grunde*) di tutte le percezioni l'in-
" tuizione pura (rispetto ad essa, come rappresentazione, la forma dell'intuizione interna,
" il *Tempo*); a fondamento dell'associazione la sintesi pura della fantasia; e a fon-
" damento della coscienza empirica l'appercezione pura, cioè la generale (*durch-
" gängige*) identità di sè in tutte le possibili rappresentazioni „.

Se vogliamo ora (continua Kant, ibid., pag. 106) cercare e seguire " l'intimo
" fondamento dell' unione (*Verknüpfung*, sintesi) delle rappresentazioni fino a quel
" punto in cui esse si raccolgono in unità „, esso consiste in un " principio che sta
" saldo *a priori* e può esser chiamato il *principio* trascendentale *dell'unità* di tutto
" il molteplice delle nostre rappresentazioni (e quindi anche nella intuizione) „.

Giunto a tal punto, Kant fa un passo ulteriore, che è quello di considerare il prodursi della *fantasia* e la produzione della medesima. Come il lettore sta vedendo, il grande filosofo procede di sintesi in sintesi, ed ogni sintesi posteriore, da una parte, è più larga e più complessa dell'anteriore, dall'altra, è più elevata in dignità.

E veda ora in che modo stupendo egli prepara l'avvenimento e la costituzione di questa *sintesi della fantasia* (il cui prodotto saranno gli *Schemi fantastici*).

Nella fattura della conoscenza e nella progressione della sintesi, cominciando
" dal basso all'alto (*von unten auf*, ibid., pag. 108), il *primo* che ci è dato è il *feno-
" meno* (*die Erscheinung*), il quale, quando è congiunto alla coscienza, si chiama *per-
" cezione* (*Wahrnehmung*) „.

Intanto, " siccome ogni fenomeno contiene una molteplicità „, fenomeno che già sappiamo esser da noi appreso mediante intuizione, così è richiesta " una facoltà
" attiva della sintesi di questa moltiplicità (ibid., pag. 109), la quale facoltà noi
" appelliamo fantasia „. E che cosa effettua la fantasia rispetto a " tale moltiplicità
" dell'intuizione „?: " la riduce ad una *immagine* (*Bild*) „.

Se non che " è chiaro che l'apprensione della moltiplicità non produrrebbe alcuna
" immagine ed alcun legame delle impressioni (*Eindrücke*), se non vi fosse un fon-
" damento soggettivo (*subjectiver Grund*) di richiamare una percezione alla perce-
" zione susseguente,... cioè, se non vi fosse una facoltà *riproduttiva* della Fantasia „.

Se le rappresentazioni *riprodotte* non avessero " un determinato legame „, e costituissero " de' mucchi senza regola di sorta (*regellose Haufen*), non sorgerebbe alcuna
" conoscenza „. Vi dev'esser perciò una regola nell' unione delle rappresentazioni. Ebbene, " siffatto fondamento soggettivo ed empirico della riproduzione secondo regola
" lo si appella *associazione* delle rappresentazioni „.

Alla sua volta poi, " se questa unità dell'associazione (ibid., pag. 110) non avesse
" un *fondamento oggettivo* (*einen objectiven Grund*), ... sarebbe anche cosa del tutto
" accidentale, che fenomeni si unissero in un complesso collegato delle conoscenze
" umane „.

Ora, " un siffatto fondamento oggettivo della associazione de' fenomeni io lo
" appello *affinità* de' medesimi „.

Dunque " l'unità oggettiva (ibid., p. 111) di ogni (empirica) coscienza in una

" coscienza (dell'appercezione originaria) è persino la concezione di ogni possibile " percezione; e l'affinità di tutti i fenomeni (vicina o lontana) è la necessaria con- " seguenza di una *sintesi* nella fantasia, che è fondata *a priori* sopra regole „. E per parte sua " la fantasia è anche facoltà di una *sintesi a priori*, per la qual cosa noi " le diamo il nome di fantasia produttiva „.

E qual è ora la produzione della fantasia? Colla risposta a tal domanda passiamo a quel secondo *Libro della Analitica*, che Kant ha chiamata l'Analitica dei principii (*Grundsätze*, massime).

E la risposta è che la Fantasia produce *Schemi* fantastici.

Per ciocchè concerne la natura di questi, tal natura è facile a desumere e comprendere dalla stessa natura della Fantasia. Questa " da una parte, ha omogeneità " (*Gleichartigkeit*, ibid., pag. 123) colla categoria, dall' altra col fenomeno, e rende " possibile l'applicazione della prima al secondo. Questa mediana rappresentazione " (*vermittelnde Vorstellung*) dev'esser pura (senza alcunchè di empirico), e pure, da " una parte, dev'essere *intellettuale*, dall'altra, *sensibile*. Una sì fatta è lo *Schema trascendentale* „.

A maggiore intelligenza e determinazione, Kant soggiunge (ibid., pag. 124): " lo *Schema* è in sè in ogni tempo un prodotto della Fantasia; ma in quanto la sin- " tesi della medesima non è una intuizione singola, ma mira all'unità nella deter- " minazione della sensibilità, così lo *Schema* è a distinguere dall'*immagine* (*Bild*) „. Tanto più quello è a distinguere da questa, in quanto l'attività fantastica muove da un concetto, ossia da qualcosa d'intellettuale, per quasi figurarla in una immagine. Infatti, il grande filosofo dice (ibid., pag. 125): " La rappresentazione di un " generale procedimento della Fantasia di procacciare (dare, *verschaffen*) ad un con- " cetto la sua immagine, io lo chiamo lo *Schema* a tal concetto „. E ancora: " La " *Immagine* è un prodotto della facoltà empirica della Fantasia produttiva; lo *Schema* " di concetti sensibili (come delle figure nello spazio) è un prodotto e ad un tempo " un monogramma (*ein Monogramm*) della Fantasia pura *a priori* „.

Di siffatti *Schemi* se ne producono molti e diversi, come lo *Schema della grandezza*; lo *Schema della realtà*; lo *Schema della sostanza*; lo *Schema della causa*; lo *Schema della reciprocità*; lo *Schema della possibilità*, *della necessità*, ecc. E, quanto a numero e natura di essi, per determinarli ordinatamente e sistematicamente, Kant dice che dobbiamo " prender per guida la sua *Tavola* delle Categorie. Giacchè son " esse appunto quelle il cui rapporto alla possibile *esperienza*, ed in generale il rap- " porto alla sensibilità, deve costituire ogni conoscenza intellettiva pura *a priori* „ (ibid., pag. 125-132).

Ciò posto, egli passa a dire quale sia il principio (*Grundsatz*) supremo di tutti i Giudizii analitici.

Enuncia innanzi tutto una generale *condizione* (*Bedingung*) de' medesimi, la quale è che " essi (ibid., pag. 133) non debbano contraddire a sè stessi „. La qual condizione è richiesta dalla massima generale che " a nessuna cosa conviene (*kommt zu*) un " predicato che ad essa contraddice „. E tal massima, la riconoscono tutti, non è altra se non quella del *Principio di contraddizione*.

Tal principio è veramente un Criterio soltanto negativo di ogni verità, in quanto è indipendente dal contenuto di questa. Ciò non ostante, si può far di esso anche

un uso positivo (*positiven Gebrauch*), non solo per evitare errore e falsità, ma anche per conoscere verità. Giacchè, " se un *Giudizio è analitico*, sia negativo, sia afferma-" tivo, deve sempre poter essere sufficientemente conosciuto secondo il Principio di " contraddizione „.

E qui Kant, rispetto a tal Principio stesso, mette innanzi un tal modo di concepirlo ed adoperarlo, che anticipa quel modo *conciliativo de' principii contrari*, che vien poi proseguito da' suoi grandi immediati successori, Fichte, Schelling ed Hegel. Egli dice, infatti, ad esemplificazione: " Un uomo che è giovane non può essere ad " un tempo (*zugleich*) vecchio; è ben possibile però che il medesimo sia, in un tempo, " giovane, e in un altro tempo, non giovane, ossia vecchio „. Ed arreca quest'altro esempio: " Un uomo che è inerudito (*ungelehrt*), non è erudito (*gelehrt*) „: ma per dire ciò secondo verità, bisogna aggiungere " ad un tempo (*zugleich*) „; giacchè " quello che in un dato tempo è inerudito, può bene in un altro essere erudito „ (ibid., pagg. 134-135).

Continuando nell'esame e determinazione del Principio supremo de' Giudizii sintetici, egli lo trova nell' Intelletto puro, il quale " non solo (ibid., pag. 139) è la " Facoltà (*das Vermögen*) delle Regole rispetto a ciocchè avviene, ma è esso stesso " la sorgente (*der Quell*) de' Principii, secondo la quale ogni cosa (che può occor-" rere come oggetto) è sottoposta a Regole, perchè senza di queste non potrebbe mai " spettare ai fenomeni conoscenza alcuna di un corrispondente oggetto „.

" Nell'applicazione (continua egli, ibid., pag. 140) de' concetti puri dell'Intelletto " all'esperienza possibile, l'uso della sintesi di questa è o *matematica*, ovvero *dina-" mica*: perchè essa è rivolta, parte, soltanto alla *intuizione*, parte, alla *esistenza* di " un fenomeno in generale. Le condizioni *a priori* della intuizione sono, rispetto ad " una esperienza possibile, interamente necessarie; quelle della esistenza degli og-" getti di una possibile intuizione empirica in sè stessa, soltanto accidentale „.

E volendo ora, in conformità di ciò, stabilire e delineare un sistema de' Principii (*Grundsätze*), ricorre di bel nuovo come a guida e norma alla Tavola delle Categorie, e dice che questa porge " un naturale additamento per la Tavola de' " Principii, perchè questi non sono altro che Regole dell'uso oggettivo delle prime " (cioè, delle Categorie) „.

Onde segue che i Principii dell'Intelletto puro sono:

1° *Assiomi dell'Intuizione;*

2° *Anticipazioni della Percezione;* 3° *Analogie dell'Esperienza;*

4° *Postulati del pensare empirico in genere.*

Ed aggiunge che " tali denominazioni le ha scelte con precauzione, tenendo " conto, nella distinzione di esse, della *evidenza* e della *esercitazione* (*Ausübung*, pra-" tica) di questi Principii „.

Su di una cosa richiamo l'attenzione del lettore, cioè, sul maraviglioso *organismo* del pensiere kantiano anche a tal riguardo, in quanto la *quadruplice* divisione de' Principii dell'Intelletto puro vien fatta, come anche realmente è, in corrispondenza colle *quattro* fondamentali Categorie della *Tavola* kantiana, cioè: *Quantità*, *Qualità*, *Relazione* e *Modalità*.

Non posso entrare in tutte le particolarità dell'esame e delle determinazioni del nostro filosofo rispetto ai quattro Principii predetti. Allegherò qualche punto essenziale di ciascuno:

1° *Gli Assiomi della Intuizione.* — Gli Assiomi della Intuizione, che si fondano sulla Categoria della *Quantità*, hanno a base il seguente Principio dell'Intelletto puro: " Tutti i fenomeni, secondo la Intuizione di essi, sono Grandezze *estensive* „ (ibid., pag. 142). E, ad illustrazione ed esemplificazione di ciò, aggiunge: " Chiamo " Grandezza *estensiva* quella, in cui la rappresentazione delle *parti* rende possibile la " rappresentazione del *tutto* (e che quindi deve necessariamente precedere quest'ul- " tima rappresentazione). Io non posso rappresentarmi alcuna linea, per piccola che " sia, senza tirarla in pensiere, cioè senza produrre da un punto tutte le parti l'una " dopo l'altra, e delinearne da prima in tal modo la Intuizione „.

È su tal principio che poggia la " *Matematica dell'estensione* (Geometria) coi suoi " Assiomi, i quali esprimono le condizioni dell'Intuizione sensibile *a priori*, in virtù " di cui soltanto può venire ad esistenza lo Schema di un concetto puro del feno- " meno esteriore; per es.: Tra due punti è possibile soltanto una linea; due linee " rette non chiudono alcuno spazio „.

2° *Le Anticipazioni della Percezione.* — Queste *Anticipazioni*, che avvengono secondo la Categoria della *Qualità* (e a proposito delle quali ricorda la πρόληψις di Epicuro, ibid., pag. 145), hanno a fondamento questo Principio: " In tutti i feno- " meni la sensazione e il reale che le corrisponde nell'oggetto (*realitas phenomenon*), " hanno una Grandezza *intensiva*, cioè un Grado „.

Egli fa notevoli applicazioni della Grandezza *intensiva* alla *causa* ed alla *continuità*.

3° *Le Analogie della Esperienza.* — Di queste Analogie, che si basano sulla Categoria della *Relazione*, il Principio generale è questo: " Tutti i fenomeni (ibid., " pag. 152), secondo la loro esistenza, sono *a priori* soggetti alle Regole della de- " terminazione del lor rapporto di subordinazione (*unter einander*) in un dato tempo „.

Per ciocchè riguarda poi il tempo " i tre *modi* di questo sono *persistenza*, *suc-* " *cessione causale*, *comunione* (*Beharrlichkeit*, *Folge*, *Zugleichseyn*) (1); le quali danno " origine ed esistenza alle seguenti tre analogie dell'Esperienza.

L'Analogia sperimentale basantesi sul Principio della *persistenza* è: " Tutti i " fenomeni (ibid., pag. 156) contengono il Persistente (*Substanz*) siccome l'oggetto " stesso, ed il Mutante (o Mutabile, *das Wandelbare*) siccome semplice determina- " zione, ossia, siccome una specie del modo di esistere dell'oggetto „. È un modo profondo e speculativo in Kant quello di vedere la relazione del Persistente o So-

---

(1) Fo osservare che le espressioni kantiane di *Folge* e *Zugleichseyn* non sembrerebbero di corrispondere esattamente alla mia traduzione di esse con *successione causale* e *comunione*, ma il vero senso dato da Kant (come si vedrà meglio fra poco) è proprio quello corrispondente alla mia traduzione delle due parole. L'adoperamento delle due parole tedesche di *Folge* e *Zugleichseyn* è stato in Kant dipendente dal significato e concetto di tempo, tempo che è meglio espresso dalle due allegate parole tedesche. La espressione di *Beharrlichkeit* è poi chiaramente da Kant agguagliata a quella di *sostanza*. E così le tre espressioni corrispondono propriamente ai tre Principii (*Grundsätze*) di *sostanzialità*, *causalità* e *reciprocità*.

stanziale verso il Mutabile, il quale ultimo non è altro dal primo e fuori del primo, ma è il semplice *modo* di essere, di svilupparsi e determinarsi della *sostanza* stessa.

Kant si trattiene ulteriormente su tal prima Analogia e corrispondente enunciata relazione per illustrarla e dimostrarla; ma io, senza seguirlo nelle particolarità di ciò, mi limito a ricordare il principio fondamentale, mediante il quale dimostra nella *sostanza* (ossia in ciocchè persiste) " la necessità che essa sia sempre esistita ": il qual principio è: *Gigni de nihilo nihil; in nihilum nil posse reverti* (ibid., pag. 159).

L'Analogia sperimentale della *successività* (*Folge*) si fonda su questo Principio: " Ciocchè avviene (o comincia ad essere) presuppone qualcosa a cui segue *secondo* " *una Regola* " (ibid., pag. 162). È, in altri termini, il Principio del nesso causale (*Der Satz der Causalverknüpfung*).

Anche qui il grande filosofo entra in una particolareggiata illustrazione e dimostrazione: ma il principio (che, cioè, " *ad una causa deve seguire il suo effetto* ") è per sè stesso così chiaro e generalmente accettabile ed accettato, che io mi astengo di ulteriormente accennarne.

La terza ed ultima Analogia dell'Esperienza si basa sul Principio della comunione (*Grundsatz der Gemeinschaft*), e che suona così: " Tutte le sostanze (ibid., p. 178), " in quanto sono *insieme* (*zugleich*, contemporaneamente), stanno fra loro in generale " comunione (cioè in reciprocità, *Wechselwirkung*) " (1).

Anche qui la cosa è sì chiara che mi astengo di entrare nelle particolarità di illustrazione e dimostrazione, in cui entra Kant.

4° *I Postulati del pensare empirico in genere.* — Questi *Postulati* sono per Kant i tre seguenti:

1° " Ciocchè concorda (*übereinkommt*) con le condizioni formali dell'Espe-" rienza (secondo la intuizione ed i concetti) è *possibile* ";

2° " Ciocchè è collegato (*zusammenhängt*) colle condizioni materiali dell'Espe-" rienza (secondo la sensazione) è *reale* (*wirklich*) ";

3° " Ciò, il cui legame col reale è determinato secondo le condizioni gene-" rali dell'Esperienza, è (*existirt*), è *necessario* " (ibid., pag. 183).

I tre predetti *Postulati*, come si vede, poggiano sulle tre Categorie della Modalità, che sono appunto la *possibilità*, la *realtà* e la *necessità*.

A ciocchè è qui detto de' *Postulati* Kant fa seguire non una dimostrazione, ritenendoli già dimostrati, ma soltanto degli *schiarimenti* (*Erläuterungen*) i quali non mancano certo d'interesse e d'importanti pensieri (ibid., pagg. 183-196), ma sui quali passiamo per non esser troppo lunghi.

Ci fermeremo invece all'ultimo punto considerato da Kant rispetto all'*Analitica* trascendentale, e propriamente a quello che tratta " del fondamento della distin-" zione di tutti gli oggetti in *Fenomeni* e *Noumeni* (*Phaenomena und Noumena*) ": il qual punto è di importanza grandissima.

---

(1) Qui il lettore vede chiaramente come la parola tedesca *Zugleichseyn* aveva il preciso significato di comunione, la quale ultima stessa dice equivalente e corrispondente a reciprocità. Del resto, alla pag. 179 Kant dice testualmente che la parola *Gemeinschaft* corrisponde alla latina *communio*.

Ne comincia il discorso e la considerazione con le seguenti bellissime parole: " Noi abbiamo ora (ibid., pag. 196) non solo percorsa viaggiando la terra (*das Land*) " dell'Intelletto puro, e presa visione accurata d'ogni parte di essa, ma l'abbiamo " anche interamente misurata, assegnando il proprio posto ad ogni cosa che vi è " contenuta. Questa terra però è un'isola, che dalla stessa Natura è chiusa in im- " mutabili confini. È la terra della verità (grazioso nome, *ein reizender Name*), cir- " condata da un ampio e burrascoso oceano, sede propria dell'apparenza (*des Scheins*), " nella quale più d'un banco nebbioso (*Nebelbank*) e parecchio gelo vicino a scio- " gliersi simulano (nascondono, *lügt*) menzogneri nuove terre; e mentre di continuo " inganna con vane speranze il nocchiero che vi gira intorno entusiasta (*herum- " schwärmenden Seefahrer*) a fin di scoperta, lo intrica (*verflicht*) in avventure, da cui " non può desistere, e cui non può condurre a termine. Prima di arrischiarci su " questo mare, per investigarlo nella sua ampiezza, e accertarci, se vi sia a sperar " qualche cosa, sarà utile, primamente, di gettare ancora uno sguardo sulla carta " della terra, che abbiam testè lasciata, e domandare, se non possiamo, in ogni caso, " od anche per necessità contentarci, se altrove non v'è altro suolo, su cui inse- " diarci; secondamente a qual titolo noi possediamo questa stessa terra, e possiamo " conservarla contro nemiche pretese. Comunque avessimo sufficientemente risposto " a tali domande già nel corso della *Analitica*, pure un bilancio (*Ueberschlag*) som- " mario delle soluzioni date può rafforzarne la convinzione, riunendone i momenti in " un sol punto ".

Perdoni il lettore, se gli ho allegato un luogo troppo lungo, ma ho creduto di farlo per mostrargli e convincerlo, che Kant non è soltanto il grande pensatore, ma è anche tal grande scrittore da tenere in suo possesso e adoperarle le lusinghe e le grazie dello stile.

Non lo seguiamo nel *bilancio* che vuol rifare, ma qualche punto importante del medesimo lo rileveremo.

Un *primo punto* è che " i concetti puri dell'Intelletto (ibid., pag. 204) non possono " esser mai di *uso trascendentale*, ma sempre di solo *uso empirico*, e che i principii " (*Grundsätze*) dell'Intelletto puro possono, rispetto alle generali condizioni di una " possibile esperienza, esser riferiti soltanto agli oggetti de' sensi, non mai alle cose " in genere (senza avere riguardo al modo come poterne avere l'intuizione) ".

" L'*Analitica* trascendentale ha quindi questo importante risultato: che l'Intel- " letto *a priori* non può mai fare (*leisten*) di più che anticipare la forma di una " possibile esperienza in genere; ..... e che esso non può mai oltrepassare i limiti " del sensibile (*der Sinnlichkeit*), entro i quali soltanto ci son dati degli oggetti ". Se l'*Analitica* oltrepassasse questi limiti, da trascendentale si farebbe trascendente affermando delle cose una oggettività analiticamente non consentita.

Un *secondo punto* della massima importanza e immediatamente risultante dall'anzidetto è quello che concerne la differenza di *fenomeno* e *noumeno* e il lor rapporto alla *Cosa in sè* (*das Ding an sich*).

A tal riguardo dice Kant (ibid., pag. 208) che " il concetto di un *noumeno* non " è punto *positivo*, nè significa (*bedeutet*, esprime) una determinata conoscenza di una " qualche cosa, ma soltanto il *pensare* (*das Denken*) di qualche cosa, rispetto a cui " io astraggo da qualsiasi forma della intuizione sensibile ".

Qui si vede chiarissimamente come Kant, già prima de' suoi immediati successori, aveva egli stesso ridotta la *Cosa in sè* a un semplice *noumeno*, ossia al puro e semplice nostro pensiere del *fenomeno*.

Trattandosi di un punto di straordinaria importanza, mi permetto, ad ulteriore rincalzo del riferito, di esprimerlo colle parole, con cui Michelet (nella sua cit. opera, pag. 79 e segg.) la esprime. Cioè: " Il *fenomeno* presuppone un saldo In-sè, di cui " è la manifestazione. Senza esplicar più vicinamente il legame dei due lati, Kant, " in un'ultima sezione dell'*Analitica*, accenna alla Cosa in sè, indicandone la rela- " zione: siccome la Cosa in sè non può mai esser data in una esperienza possibile, " epperò noi non possiamo, senza diventar trascendenti, arrischiarci di affermar " qualche cosa della obbiettività di essa, così il pensar trascendentale (*trascendentale* " *Ansicht*) intorno ad essa le assegna il suo posto unicamente nel pensare (*im Denken*) ".

E qui debbo dire a lode di tutti i grandi immediati successori tedeschi di Kant, che essi han soppresso appunto l'*in sè* come esprimente una cosa che esista oltre e di là del pensare; e debbo aggiungere a biasimo del *Positivismo francese e inglese* esteso all'istesso *evoluzionismo* spenceriano (di Comte, Littré, Stuart Mill e dell'istesso Spencer dunque), che ha ritenuta e riprodotta la *Cosa in sè* come realmente esistente e come impenetrabile col nostro pensiere: il qual biasimo è tanto maggiore, in quanto *Positivismo* ed *Evoluzionismo* affermano la necessità e ragion di essere dell'esperienza che dev'essere come la base del pensare. E giacchè ho accennato al biasimo del positivismo francese ed inglese e dell'istesso evoluzionismo spenceriano, rilevo a titolo d'onore del positivismo italiano capitanato dall'Ardigò, che ha soppressa la *Cosa in sè* nel cattivo senso di essere un realmente esistente fuori e indipendente dal nostro pensiere.

Un *terzo punto*, pur riferentesi all'Intelletto puro nella sua relazione colle cose e colla possibile esperienza di esse, è il giudizio che Kant esprime a tal riguardo rispetto a Leibniz ed a Locke. Dice del primo che egli " prese (*nahm*, considerò) i " fenomeni come Cose in sè, quindi come *intelligibilia*, ossia come oggetti del puro " intelletto ": per forma che " Leibniz *intellettualizzò* (*intellectuirte*) i fenomeni ". Il contrario di Leibniz, dic'egli, lo fece Locke, il quale " col proprio sistema della " *Noogonia* (se mi è permesso di servirmi di tale espressione) ha *sensificato* (*sensificirt*) " i concetti intellettuali, cioè li ha dati per non altro che concetti empirici, astratti " per mezzo di riflessione " (vedi ibid., pagg. 217 e 222).

La giudicazione e rispettiva critica è giusta. È rispetto a Leibniz e al Cartesianismo in genere estende la critica all'*Armonia prestabilita* del primo, e alla nota *Assistenza divina* (*Systema assistentiae*) del secondo (ibid., pagg. 224 segg.).

Un *quarto* ed ultimo punto anche importante è quello che si riferisce ai concetti di qualche *cosa* e di *nulla*, il quale secondo, alla sua volta, si congiunge di bel nuovo col *noumeno*. Intorno ad essi (e prendendo le mosse da' già allegati concetti categorici di totalità, moltiplicità, unità) si esprime nel modo seguente.

1° Ai concetti (ibid., pag. 236) di Tutto, Molto, Uno si oppone " un concetto " che non esprime alcun oggetto, e a cui non corrisponde alcuna intuizione asse- " gnabile, cioè il concetto di nulla (*Nichts*), che è un concetto senza oggetto, come " i *noumeni*, che non possono essere annoverati tra le possibilità, comunque perciò " stesso non possano neppur essere tenuti per impossibili (*ens rationis*) ".

2° " Realtà è Qualcosa (*Etwas*), negazione è Nulla (*Nichts*), cioè un con-
" cetto mancante di un oggetto, come, per esempio, l'ombra, il freddo (*nihil pri-*
" *vativum*) ".

3° " La semplice forma della intuizione, senza sostanza, non è in sè stesso
" alcun oggetto, ma soltanto la condizione formale di esso (come fenomeno, *Er-*
" *scheinung*), come, p. es., lo Spazio puro, il Tempo puro (*ens imaginarium*), i quali
" sono bensì qualche cosa come forme intuibili, ma mancano di oggetti che possano
" essere intuiti ".

4° " L'oggetto di un concetto che contraddice a sè stesso è il *Nulla* (*Nichts*),
" perchè il concetto del Nulla è una impossibilità, come per avventura quello della
" figura rettilinea di due lati (*nihil negativum*) ".

" La Tavola di questa divisione del concetto del Nulla (giacchè la Tavola a
" questa corrispondente della divisione del Qualche cosa consegue da sè stessa) do-
" vrebbe esser allegata così:

Il *Nulla* come

1° concetto vuoto senza oggetto: *ens rationis*.

2° concetto vuoto (*leerer*) di un concetto *nihil privativum*

3° intuizione vuota senza oggetto *ens imaginarium*.

4° oggetto vuoto senza concetto *nihil privativum* ".

Così Kant termina la trattazione dell'*Analitica* trascendentale, passando a quella della *Dialettica* trascendentale; e fo lo stesso anch'io, terminando l'esposizione della prima e passando a quella della seconda.

La Dialettica trascendentale.

Il lettore non ha dimenticato che anche la *Dialettica trascendentale* fa parte della Logica trascendentale in genere. Va anche rilevato che Kant, come per le altre parti della *Critica d. R. P.* ha sempre premesso una *Introduzione*, così ne premette una anche per questa terza parte. Va, inoltre, rilevato che questa terza parte si distingue dalle due prime sì per l'oggetto della conoscenza sì per l'elevazione di grado della conoscenza stessa. La prima parte (Estetica trascendentale), come grado primo ed infimo, è rappresentata dal *Senso*, e pel lato conoscitivo è circoscritta ne' limiti della *sensibilità* e dell'*intuizione*. La seconda parte (Analitica trascendentale), come secondo ed ulteriore grado, è rappresentata dall'*Intelletto*, e pel lato conoscitivo si muove nell'ambito de' *concetti*; ma è, d'altra parte, pur circoscritta in questi, comunque possa rivolgersi anche agli oggetti, per applicare a questi i concetti (o le categorie), ed inoltre elevare l'*intuire* al *pensare* sotto determinate Regole. La terza parte, che imprendiamo ad esporre (la Dialettica trascendentale), come ultimo e supremo grado, è rappresentata dalla *Ragione*, che pel lato conoscitivo si muove nell'ambito delle idee, idee che per natura ed oggetto conoscitivo sono nettamente da distinguere da' concetti (o categorie) intellettivi, rappresentando i concetti *prin-*

cipii condizionati, e le idee *principii incondizionati*, come meglio si vedrà e determinerà appresso.

Ciò posto, passiamo ora alla Introduzione predetta, la quale, lo dico subito, rileva il punto importantissimo dell'*apparenza* (*des Scheins*), apparenza già manifestatasi (nell'*Analitica*) presso l'*Intelletto*: ma l'*apparenza* dell'*Intelletto* e quella della *Ragione* sono assai diverse ed hanno un diverso significato ed uso, come dobbiamo ora chiarire e stabilire.

Kant comincia per rilevare che " la Dialettica (loc. cit., p. 238) sia in generale " una Logica dell'apparenza (*eine Logik des Scheins*) „. E stabilisce, inoltre, " non " doversi tener per la medesima cosa fenomeno (*Erscheinung*) ed apparenza. Giacchè " verità od apparenza non sono nell'oggetto, in quanto viene intuito, ma nel giudizio " sul medesimo, in quanto vien pensato „.

Fermato ciò, dice che l'*apparenza* di cui vogliam trattare qui " non è l'*apparenza* " *empirica* (come p. es. l'apparenza ottica) „..... ma " l'*apparenza trascendentale*, la " quale mette capo a principii (*auf Grundsätze einfliesst*), il cui uso non poggia sopra " alcuna esperienza „. E, a maggior determinazione di ciocchè intende per questa seconda apparenza, aggiunge: " Noi vogliamo chiamare *immanenti* i principii, la cui " applicazione si tiene interamente ne' limiti di una possibile esperienza, e *trascen-* " *denti* quelli che li oltrepassano (*überfliegen*) „; facendo quindi osservare come " non " sieno la stessa cosa (*einerlei*) trascendentale e trascendente „.

E ritornando sull'apparenza, come *logica* e come *trascendentale*, scrive: " L'ap- " parenza logica (ib., p. 241), che consiste nella sola imitazione della forma razionale " (*Vernunftform*; cioè l'apparenza sofistica, *der Schein der Trugschlüsse*), sorge unica- " mente dal mancamento di attenzione alla regola logica; e perciò, appena che vien " questa inculcata nel caso presente, essa (l'apparenza sofistica) sparisce del tutto „.

" L'apparenza trascendentale, al contrario, non cessa anche che la si scopra e " la si scorga mediante critica trascendentale che ne indichi chiaramente la nullità " (come per es., l'apparenza che è nella proposizione: Il mondo, secondo il tempo, " deve avere un cominciamento). La causa di ciò è questa: che nella nostra Ragione " (considerata subbiettivamente come una facoltà umana conoscitiva) giacciono regole " fondamentali (*Grundregeln*) e massime del suo uso, le quali hanno in tutto e per " tutto l'aspetto di principii obbiettivi: in virtù del quale aspetto avviene che la " necessità subbiettiva di un certo legame de' nostri concetti, vien presa, a favor " dell'Intelletto, per una obbiettiva necessità come determinazione delle cose in sè " stesse. È questa una *illusione*, che è tanto inevitabile, quanto è inevitabile che il " mare nel suo mezzo sembri più alto che alle spiagge, perchè il mezzo lo vediamo " con raggi luminosi più alti di quelli con cui vediamo queste ultime „ ecc.

Sicchè dunque " la Dialettica trascendentale deve contentarsi di scoprire l'ap- " parenza di giudizii trascendentali, e ad un tempo evitare che questa c'inganni; " ma che poi (come l'apparenza logica) questa sparisca e cessi di essere un inganno, " ciò non potrà mai effettuare (*bewerkstelligen*, raggiungere); perchè abbiam che fare " con una *illusione naturale* e inevitabile; che riposa sopra principii subbiettivi e li " interpola (*unterschiebt*, inserisce) come obbiettivi „.

Ciò posto, veniamo all'obbietto diretto e conoscitivo della Dialettica trascendentale, il quale è costituito dalle Idee della Ragione.

Le Idee della Ragione. — Kant rivolge primamente la sua attenzione alla Ragione, per determinarne la natura e l'uso, poscia all'oggetto di essa, ossia alle Idee.

Quanto alla natura della Ragione, egli dice (loc. cit., pag. 243): " Nella prima " parte della nostra Logica trascendentale dichiarammo che l'Intelletto sia la Facoltà " delle Regole, qui distinguiamo da esso la Ragione appellandola la *Facoltà de'* " *Principii* (*das Vermögen der Principien*) „.

Intanto, continua Kant, ibid.: Siccome la Ragione è anch'essa un principio conoscitivo, " io chiamerei conoscenza da principii quella, nella quale io conosco il Parti- " colare nel Generale mediante concetti. E così ogni sillogismo della Ragione (*Vernunft-* " *schluss*) è una specie (*eine Form*, una forma) di inferenza (*Ableitung*) della conoscenza " da un Principio „.

Intanto (ibid., pag. 246), " in ogni sillogismo della Ragione io penso *primamente* " una Regola (*major*) mediante l'Intelletto. *Secondamente*, *assumo* (*subsumire*) una " conoscenza sotto la condizione della Regola (*minor*) mediante la forza giudicativa " (*Urtheilskraft*). *Finalmente* io determino la mia conoscenza mediante il predicato " della Regola (*conclusio*), e perciò *a priori* mediante la *Ragione.* Il rapporto dunque " che la Maggiore siccome Regola, rappresenta tra una conoscenza e la condizione " della medesima, costituisce le diverse specie de' Sillogismi della Ragione. Questi " son dunque proprio triplici (*dreifach*), a quel modo che i Giudizii in genere si distin- " guono nella specie secondo che essi esprimono il rapporto della conoscenza nell'In- " telletto: cioè, sono sillogismi razionali (*Vernunftschlüsse*) o *categorici*, o *ipotetici*, o " *disgiuntivi* „.

" Onde si scorge (conclude egli ibid., pag. 247) che la Ragione, nel concludere " (*im Schliessen*) cerca di ridurre la grande varietà di conoscenza dell'Intelletto al " minor numero de' Principii (di condizioni generali), e perciò di raggiungere la " massima unità de' medesimi „.

Tale è la natura della Ragione.

Quanto poi all'uso (*Gebrauche*) di essa, Kant pone il seguente quesito: " Può la " Ragione venire isolata, ed in tal caso essere ancora una sorgente di concetti e " giudizii, uscenti dal suo fondo stesso e riferirsi in tal modo agli oggetti (*auf* " *Gegenstände*), ovvero è una facoltà soltanto subalterna valevole a dare una certa " forma (*eine gewisse Form*) a conoscenze date? „.

Questo quesito equivale per lui a quest'altro: " La Ragione in sè, ossia la Ra- " gione pura contiene ella in sè stessa *a priori* principii (*Grundsätze*, massime) e " Regole, e in che cosa possono consistere questi principii? „.

E la risposta a tal quesito è:

" *Primamente,* il Sillogismo razionale (o il ragionamento della Ragione) (*Vernunft-* " *scluss*) verte non sopra intuizioni (*Anschauungen*) per ridurle a Regole (come fa l'In- " telletto colle sue Categorie), ma sopra concetti e giudizi „.

" *In secondo luogo,* la Ragione nel suo uso logico cerca la condizione generale " del suo giudizio (della conclusione, *dès Schlusssatzes*), e lo stesso Sillogismo razionale " non è altro che un giudizio effettuantesi mediante l'assunzione (*Subsumtion*) della " sua condizione sotto una Regola generale (la maggiore, *Obersatz*). Ma siccome " questa Regola è esposta di bel nuovo allo stesso sperimento della Ragione, e quindi " deve esser cercata (mediante un Prosillogismo) la condizione della condizione, così

" si vede bene che il principio generale della Ragione (nell'uso logico) sia quello di " trovare l'Incondizionato alla conoscenza condizionata dell'Intelletto, affinchè si " compia (*vollendet wird*) l'unità del medesimo „.

Senonchè " questa massima logica (ib., p. 249) non può divenire un principio " della Ragione pura altrimenti che coll'ammettere: Che, dato il condizionato, è " anche data tutta la serie delle condizioni subordinate l'una all'altra, la quale è " perciò incondizionata essa stessa (ossia è contenuta nell'oggetto e nel suo colle- " gamento, *Verknüpfung*). Un siffatto principio della Ragione pura è chiaramente " *sintetico* „.

Va però rilevato che " i principii (*Grundsätze*, massime) emergenti da tal prin- " cipio supremo della Ragione pura, rispetto ai fenomeni (*Erscheinungen*) sono *tra-* " *scendenti*, cioè il predetto principio non può mai fare un uso empirico ad esso " adeguato. Ma esso è però interamente diverso da tutti i principii (*Grundsätzen*, " massime) dell'Intelletto (il cui uso è pienamente, *völlig*, *immanente*, avendo essi per " tema soltanto la possibilità dell'esperienza) „.

Come ora la stia con questo salir di condizione in condizione fino all'Incondizionato nel procedimento dialettico della Ragione, lo vedremo distintamente da prima nell'oggetto stesso della Ragione, ossia nelle Idee, poscia ne' Sillogismi razionali (*Vernunftschlüssen*) trascendenti e *dialettici* della medesima.

Delle Idee. — A differenza dei concetti intellettivi (*Verstandesbegriffe*), che vengono pensati *a priori* prima dell'esperienza e ad uso e pro (*zum Behuf*) dell'esperienza stessa, il Kant chiama (ib., pag. 251) anche le Idee concetti, però *concetti della Ragione pura*. " La quale denominazione mostra già anticipatamente (*vorläufig*, preli- " minarmente), che il concetto della Ragione non voglia contenersi entro i limiti " dell'esperienza; giacchè esso concerne una conoscenza, della quale ogni conoscenza " empirica è soltanto una parte (forse l'integrità dell'esperienza possibile o della sua " sintesi empirica) „.

Venendo alla determinazione diretta delle Idee, volge primamente il proprio pensiere e quello del lettore a Platone, dal quale accoglie la denominazione di Idea. E dice: " Platone (ib., p. 253) si serve dell'espressione Idea, dalla quale si scorge " bene che egli per essa non solo intende qualcosa che non è mai improntata dai " sensi, ma che oltrepassa persino i concetti dell'Intelletto, dei quali si occupava " Aristotele, in quantochè nell'esperienza non può mai rinvenirsi qualcosa che sia " congruente ad esse. Le Idee son per lui gli esemplari (*Urbilder*) stessi delle cose, " e non soltanto chiavi (*Schlüssel*) per una possibile esperienza, come le Categorie „.

E, conformemente a ciò, definisce l'Idea con le seguenti parole: " L'*Idea* è un " concetto da nozioni (*ein Begriff aus Notionen*), che trascende (*übersteigt*) la possibilità " dell'esperienza „. E soggiunge stupendamente che " a chi è abituato a tal distin- " zione dev'essere insopportabile di sentir chiamare Idea la rappresentazione (*Vor-* " *stellung*) del color rosso „, rappresentazione che " non può esser chiamata neppure " una nozione (*Vestandesbegriff*) „.

E a pag. 263, ripetendo l'affermazione che all'Idea non può corrispondere alcun oggetto congruente dato da' sensi, aggiunge che " i concetti razionali (*Vernunftbe-* " *griffe*) così determinati sono *Idee trascendentali* „.

Ad integrazione ed ulteriore determinazione di ciocchè si è testè detto " della

" Totalità delle condizioni e dell'Incondizionato (ib., pag. 261), siccome titolo comune " de' concetti razionali (*Vernunftbegriffe*, che son poi le Idee) „, Kant rivolge la mente ad un'altra parola generalmente nota ed anche abbastanza generalmente accolta, che ha per questi una grande importanza, cioè la parola *assoluto* (*das Wort absolut*).

Questa parola, dic'egli, viene adoperata talvolta in un senso, che " esprime *il* " *meno* di ciocchè può dirsi di un oggetto „; qualche altra volta però viene adoperata " per additare che qualcosa è valevole (illimitatamente) in ogni rispetto (p. es., " il dominio, o regno, *Herrschaft*, assoluto) „; in una parola, viene adoperata " per " additare il più (*das Meiste*) di ciocchè può dirsi della possibilità di una cosa „.

Ora, è in questo secondo senso che Kant accoglie e adopera la parola *assoluto* e l'applica alle Idee: il che vuol dire in altri termini che le Idee (o i Concetti razionali, *Vernunftbegriffe*) sono *assolute*, o principii *assoluti*, ed hanno ad oggetto l'Incondizionato, il quale è esso stesso assoluto come unità e fondamento della totalità delle condizioni.

Ciò posto, il Kant passa addirittura a trattare delle Idee considerate nella loro sistemazione, o, come dice, " del Sistema delle Idee trascendentali (ib., p. 268 ss.) „.

E a tal riguardo già ha stabilito innanzi, che " tutti i Sillogismi razionali " (*Vernunftschlüsse*) sono o *categorici*, o *ipotetici*, o *disgiuntivi* „. Nei quali Sillogismi " tutte le Idee trascendentali (ib., pag. 269) si lasciano ridurre a *tre Classi*, delle " quali la *prima* contiene l'*unità* assoluta (incondizionata) del Subbietto pensante, la " *seconda* l'*unità* assoluta della Serie *delle condizioni de' fenomeni*, la *terza* l'assoluta " *unità della condizione di tutti gli oggetti del pensare* „. E queste tre Idee (come tutti sanno) son quelle dell'*Anima*, del *Mondo* e di *Dio*, e sono oggetto la prima della *Psicologia*, la seconda della *Cosmologia* e la terza della *Teologia*.

E qui una triplice importante osservazione.

La prima è, che tutti i *modi* del procedimento raziocinativo delle Idee " seguono " il filo delle Categorie. Giacchè la Ragione pura non si riferisce mai direttamente " agli oggetti, ma ai concetti intellettivi (*Verstandesbegriffe*) de' medesimi „.

La seconda è, che tutto l'esame e il risultato dell'esame, che Kant imprende ed effettua qui rispetto alle tre indicate discipline, la *psicologica*, la *cosmologica* e la *teologica*, e discipline costituite specialmente secondo la nota dottrina wolfiana, hanno valore di affermazione, di negazione o di limitazione secondo che il risultato dell'esame è affermativo, negativo o limitativo.

La terza è, che secondo i modi di ragionare e concludere rispetto alle tre Idee mentovate ne seguono de' sillogismi sofistici, che non sono " nè immaginariamente " inventati (*erdichtet*, ibid., pag. 274) nè accidentalmente sorti, ma che si originano " dalla natura stessa della Ragione. Sono, cioè, sofisticazioni non dell'uomo (*des* " *Menschen*), ma della Ragione pura, da cui non può liberarsi neppure il più saggio „. E di tali Sillogismi falsi, o sofisticazioni, ve n'ha tre, costituenti tre *Classi*, corrispondenti alle tre Idee.

Nel Sillogismo sofistico della *prima Classe* " io concludo dal concetto trascen- " dentale del Subbietto (ossia dell'Anima), che non contiene nulla di vario (di molte- " plice, *nichts Mannigfaltiges*), all'unità assoluta del Subbietto stesso, unità della quale " io non ho alcun concetto (*gar keinen Begriff*) „. E tal conclusione dialettica " io " l'appello *Paralogismo* trascendentale „.

Nel Sillogismo sofistico della *seconda Classe*, poggiante sul concetto della mentovata Totalità assoluta della Serie delle condizioni de' fenomeni, " io dalla incon- " dizionata unità sintetica della Serie, di cui in ogni tempo ho un concetto contrad- " dittorio, concludo alla rettitudine (*Richtigkeit*) dell'unità opposta, della quale non ho " parimenti alcun concetto „. Lo stato della Ragione in questi sillogismi dialettici " lo " appellerò l'*Antinomia* della Ragione pura „.

E finalmente nella *terza Classe* della Ragione sofisticante " io dalla totalità delle " condizioni di pensare oggetti in genere, in quanto questi mi son dati, concludo " all'assoluta unità sintetica delle condizioni tutte delle cose „, ossia, concludo " ad " un Essere di tutti gli esseri, cui io conosco ancor meno mediante un concetto " trascendentale, e della cui incondizionata necessità non posso farmi alcun concetto „. Un sì fatto sillogismo (o ragionamento) dialettico " io l'appellerò l'*Ideale* della " Ragione pura „.

Dei Paralogismi della Ragion pura, ossia della Psicologia razionale.

Il *Paralogismo* è un ragionamento logico formalmente falso, " quale pur sia " (ibid., pag. 275) il contenuto del medesimo „. Ciò posto, il Kant rileva parecchie cose importanti, che sono le seguenti.

La prima è, che un sì fatto ragionamento falso, come si è detto testè, si origina dalla stessa Ragione pura, però (e qui sta l'importanza) " la illusione da esso prodotta " non è insolubile „. Conosciuta la erroneità del ragionamento, la si può rettificare.

La seconda è, che va rilevato e tenuto presente un Concetto, che, comunque non registrato " nella lista generale de' concetti trascendentali „, pure si deve supporre come appartenente alla medesima. E questo concetto, o meglio " Giudizio " è: Io penso „. È facile scorgere ed intendere che esso è " il veicolo (*das Vehikel*) " di tutti i concetti in genere, quindi anche de' concetti trascendentali „. E, ad ulteriore intelligenza e determinazione della cosa, a pag. 276, aggiunge: " Questa " percezione (*Wahrnehmung*) interna non è altro che la semplice appercezione: *Io* " *penso*, la quale rende persin possibili tutti i concetti trascendentali, ne' quali si " dice: Io penso la sostanza, la causa, ecc. „.

La terza, che si riattacca alla seconda, è di una portata grandissima rispetto all'oggetto diretto della Psicologia, ossia all'*Anima*, ma che si estende necessariamente anche al *Corpo*, nel quale l'Anima si manifesta e agisce. La quale terza cosa importante è espressa dal nostro filosofo con queste parole: " Io, come pensante, sono " un oggetto del senso interno, e mi chiamo *Anima*. Quello che è un oggetto de' sensi " esterni si chiama *Corpo* „. Si noti bene il lettore questo luogo, rispetto al quale più innanzi gli allegherò altre parole kantiane di una importanza ancora più grande.

Dopo le predette indicazioni concernenti l'*Anima* e i *Paralogismi* ad essa relativi, Kant (ib., p. 274) allega ciocchè egli chiama la *Topica* della Psicologia razionale, dicendo che questa *Topica* " da cui dev'essere derivato soltanto ciocchè essa contiene " è la seguente:

1° L'anima è *sostanza.*

2° Secondo la sua Qualità è *semplice*

3° Ne' tempi diversi, in cui essa esiste (*ist*), è numericamente identica, cioè è *unità* (non molteplicità).

4° È in relazione con possibili oggetti nello spazio „.

Da sì fatti elementi (soggiunge egli a pag. 278) sorgono tutti i concetti della Psicologia pura, o, come anche si è detto, razionale. Cioè: " La sostanza, come og- " getto del senso interno, dà il concetto della *Immaterialità*; come sostanza *semplice* " (il concetto) della *Incorruttibilità*; la identità di essa, come di sostanza intellettuale, " dà (il concetto) della *Personalità*; e tutte queste insieme (cioè, *Immaterialità*, *In-* " *corruttibilità* e *Personalità*) danno la *Spiritualità*; la relazione cogli oggetti esistenti " nello spazio dà il commercio (*Commercium*) con corpi, quindi rappresenta la sostanza " semplice come principio della vita nella materia ", e finalmente ne afferma, come " circoscritta dalla Spiritualità, la *Immortalità* ".

È intorno a tali concetti che si costruiscono quattro *Paralogismi* di una " Psi- " cologia trascendentale, falsamente tenuti per una scienza della Ragione pura ", ma che non hanno a fondamento e contenuto " che una rappresentazione interamente " vuota (*gänzlich leere Vorstellung*) ". " Mediante questo Io, o Egli, o Esso (la Cosa) " che pensa non vien rappresentato altro che un Subbietto trascendentale de' pen- " sieri = X (Durch dieses Ich, oder Er, oder Es (das Ding), welches denkt, wird nun " nichs weiter, als ein transcendentales Subiect der Gedanken = X)..... rigirandoci " quindi in un Circolo incessante ".

E passa alla indicazione e disamina de' quattro Paralogismi.

Primo Paralogismo della Sostanzialità.

Dunque, conformemente all'anzidetto, " Io (ibid., pag. 280) sono, come essere " pensante (come Anima), *sostanza* ".

Il nostro filosofo critica come paralogica tale affermazione, ricordando come, conformemente alla parte analitica della Logica trascendentale, " le Categorie pure " (ibid., pag. 281), e tra queste anche quella di *sostanza*, non hanno per sè stesse " (*an sich selbst*) alcuna significazione oggettiva, quando ad esse non sia sottoposta " (*untergelegt*) una intuizione, alla cui molteplicità possano essere applicate come fun- " zioni dell'unità sintetica ". La qual cosa non avviene nel caso della Categoria di *sostanza*, rispetto alla quale " io non posso dunque in modo alcuno concludere (*schliessen*), " che io, come essere pensante, nè *sorgo* nè *trapasso* (weder *entstehe* noch *vergehe*) ". Se si vuole quindi affermare " la proposizione: L'Anima è sostanza (ibid., pag. 282), " si può ben lasciarla valere (*gelten lassen*) ", ma senza ulteriormente ed erratamente inferirne, per es., " la permanente durata di essa (sostanza) in tutti i mutamenti " (*Veränderungen*, alterazioni), ed anche dopo la morte dell'uomo ".

Secondo Paralogismo della Semplicità.

Questo argomento, dice Kant (ibid., pag. 283), " che è l'Achille de' sillogismi " dialettici della Psicologia pura ", è dal Dogmatismo così artificiosamente tessuto, che sembra di sostenersi persino contro il più acuto esame di chi lo investiga. Esposto in modo comune e popolare, esso suona come segue.

" Ogni sostanza *composta* (*zusammengesetzte*) è un aggregato di molti, e l'azione " di un composto, ovvero ciocchè inerisce al medesimo come tale, è un aggregato di " molte azioni o accidenze (*Accidentien*), che è distribuito tra molte sostanze. Ora,

" una azione che sorga dalla concorrenza di molte sostanze agenti è ben possibile, " quando questa azione è soltanto esteriore (come per es., l'azione di un corpo è il " movimento unito di tutte le parti di esso) „. Ma la cosa è ben diversa " con pen- " sieri, quali accidenze appartenenti ad un essere pensante. Giacchè ponete che il " composto pensasse: allora ogni parte di questo conterrebbe una parte del pensiere, " e tutte le parti unite insieme conterrebbero primamente il pensiere. Ora questo è " contradditorio „. E quindi consegue che l'anima, come sostanza pensante, è " *una* " *sola* sostanza, e non un aggregato di molti, e quindi è assolutamente *semplice* „.

Contro siffatto argomento Kant rileva:

" Il così detto *nervus probandi* di questo argomento sta nella proposizione: che, " per formare un pensiere, debbano esser contenute molte rappresentazioni nell'unità " assoluta del Subbietto pensante. Ma una tal proposizione non può dimostrarla nes- " suno da *concetti*. Giacchè come dovrebbe egli fare per dimostrarla? La propo- " sizione: Un pensiere può esser soltanto l'azione dell' unità assoluta dell' Essere " pensante, non può essere trattata (*behandelt*) analiticamente. Perchè l'unità del " pensiere, il quale consiste di molte rappresentazioni, è collettiva e può, secondo " i puri e semplici concetti, riferirsi tanto all'unità collettiva delle sostanze che vi " cooperano (*der daran mitwirkenden Substanzen*; come il movimento di un corpo è " il movimento composto di tutte le parti del medesimo), quanto all'unità assoluta " del Subbietto. Dunque la necessità della presupposizione di una sostanza semplice " in un pensiero composto (*bei einem zusammengesetzten Gedanken*) non può essere " concepita (*eingesehen*) secondo la Regola dell'identità. Che poi la stessa proposizione " debba essere riconosciuta sinteticamente ed interamente *a priori* mediante puri e " semplici concetti, non ardirà di farlo alcuno, il quale conosce la possibilità di pro- " posizioni sintetiche *a priori*, secondo che abbiamo innanzi esposto „.

" È anche parimenti impossibile (ibid., pag. 284) di derivare dall'esperienza " questa necessaria unità del Subbietto siccome condizione della possibilità di ogni " pensiere. Perchè l'esperienza non offre alcuna necessità di conoscere, tanto più " che il concetto dell' unità assoluta è di gran lunga superiore alla sfera speri- " mentale „.

E allora " anche qui (ibid., pag. 285), come nell'antecedente Paralogismo, rimane " come totale *fondamento* la *proposizione* formale dell'appercezione: Io penso: *fonda-* " *mento*, sul quale la Psicologia razionale arrischia la estensione delle sue conoscenze: " e *proposizione*, che non è esperienza di sorta, ma la forma dell'appercezione che è " annessa ad ogni esperienza e la precede „.

Sicchè in conclusione " la proposizione: Io son semplice, dev'esser considerata " come una immediata espressione dell'appercezione, a quel modo stesso che l'opi- " nato sillogismo cartesiano, *cogito, ergo sum*, nel fatto è tanto logico, in quanto *cogito* " (*sum cogitans*) esprime immediatamente la realtà „.

Trattandosi dell'Achille degli argomenti della Psicologia razionale, il grande filosofo di Konisberga entra in ulteriori illustrazioni e confermazioni della critica da lui fatta. Ma io credo che l'allegato è più che sufficiente per esprimere ed intendere quest'ultima.

Terzo Paralogismo della Personalità.

L'argomento paralogico della predetta Psicologia è: " Ciocchè è conscio della iden-
" tità di sè stesso in tempi diversi, è, come tal coscienza, una *Persona*. Ma l'*anima* ecc.;
" essa è dunque una Persona ". Così ibid. a pag. 290. E la disamina e la critica di Kant sono le seguenti.

" Se io voglio conoscere mediante esperienza l'identità numerica di un oggetto
" esteriore, farò attenzione al permanente (*auf das Beharrliche*) di quel fenomeno
" (*Erscheinung*), a cui si riferisce tutto il rimanente siccome a Subbietto, ed osser-
" vare la identità di questo nel tempo, in cui muta. Ma io sono un oggetto del senso
" interno, e la totalità del tempo (*alle Zeit*) è soltanto la forma del senso interno.
" Per conseguenza io riferisco tutte e singole le mie successive determinazioni al Sè
" (*Selbst*) numericamente identico in ogni tempo, ossia nella forma della intuizione
" interna di me stesso ".

Sicchè dunque " la identità della Persona (ibid., pag. 291) è a ritrovare imman-
" cabilmente nella mia stessa coscienza ". " E nell'appercezione il tempo è rappre-
" sentato soltanto in me ". Il che vuol dire che da questa mia appercezione interiore
" io non posso concludere alla obbiettiva persistenza (*Beharrlichkeit*) di me stesso ".

Kant, ad ulteriore dimostrazione, fa qualche altra considerazione e chiude la critica del terzo Paralogismo con queste parole: " Come la identità della Persona
" (ibid., pag. 293) non segue in modo alcuno dalla identità dell'io nella coscienza
" di tutti i tempi, nella quale io mi riconosco, così non ha potuto esser fondata su
" di essa neppure la sostanzialità dell'*Anima* ".

Il quarto Paralogismo della Idealità.

Il filosofo di Konisberga formola da prima l'argomento concernente tal Paralogismo nel seguente modo:

" Quello alla cui esistenza (ibid., pag. 294) può concludersi soltanto come di una
" causa, in date percezioni, non ha che un'esistenza dubbiosa (*zweifelhafte*):

" Ma tutti i fenomeni esterni sono di tal natura, che la loro esistenza (*Daseiyn*)
" non può essere immediatamente percepita, ma che si può concludere ad essi come
" alla causa delle percezioni date:

" Dunque la esistenza di tutti gli oggetti de' sensi esteriori è dubbiosa. Questa
" incertezza (*Ungewissheit*, dubbio) io la chiamo la Idealità de' fenomeni esterni, e la
" dottrina di questa Idealità si chiama l'*Idealismo*, a paragone del quale l'afferma-
" zione (*die Behauptung*) di una possibile certezza di oggetti de' sensi esteriori viene
" appellata il *Dualismo* ".

A tale argomentazione il grande filosofo fa seguire la Critica di questo quarto Paralogismo.

Prima però di indicare la Critica, è bene di sentire un ulteriore schiarimento di Kant intorno alla natura del predetto *Idealismo*. " Per *Idealista* (dic'egli, ibid.,
" pag. 295) non bisogna intendere quello che nega l'esistenza di oggetti esteriori dei
" sensi, ma soltanto quello che non ammette che essa (esistenza) si conosca mediante

“ percezione immediata, ma che però da ciò conclude, che noi non possiamo mai
“ divenire interamente certi della loro realtà per mezzo di qualsiasi esperienza „.

E soggiunge (a pag. 301) che “ *Idealista dommatico* sarebbe quello che *nega* “ l'esistenza della materia, e *Idealista scettico* quello che la mette in dubbio (*bezweifelt*), “ perchè la crede indimostrabile „. Il quale *Idealista scettico* non solo non riesce dannoso, ma è persino “ un benefattore della Ragione umana (ibid., pag. 302), in quanto “ ci obbliga ad aprir bene gli occhi, e a non ritenere per possesso bene acquistato “ quello che ci procacciamo forse soltanto surrettiziamente (*was wir erschleichen*) „.

Ciò posto la Critica di Kant al quarto Paralogismo, è da lui come raccolta nel seguente luogo.

“ Io non posso (così egli, ibid., pag. 295) propriamente percepire cose esteriori, “ ma soltanto concludere dalla mia interna percezione alla loro esistenza esteriore, “ in quanto io considero questa come l'azione (*die Wirkung*), rispetto a cui la causa “ più vicina è qualcosa di esteriore. Ma il concludere (*der Schluss*) da una data “ azione ad una causa determinata è sempre incerto; perchè l'azione può essere ori- “ ginata da più di una causa. Quindi nel rapporto della percezione alla sua causa “ riman sempre incerto, se questa sia interiore od esteriore, se dunque tutte le così “ dette percezioni non sieno un semplice giuoco (*ein blosses Spiel*) del nostro senso “ interno, ovvero si riferiscano a reali oggetti esteriori come a loro causa. L'esi- “ stenza di quest'ultima è almeno soltanto conclusa, e corre il rischio di tutte le “ conclusioni, mentre al contrario l'oggetto del senso interno (cioè, Io stesso colle “ mie rappresentazioni) viene immediatamente percepito, e l'esistenza del medesimo “ non patisce alcun dubbio „.

A ciocchè è qui detto a scopo di Critica del quarto Paralogismo si collega un altro luogo, che voglio pure allegarlo, perchè riesce addirittura memorabile rispetto ad un posteriore famoso filosofo, che vi si collega direttamente. Il luogo (collimante, del resto, col generale pensiere critico kantiano) è questo: “ Io sono (ibid., pag. 297) “ a me stesso consapevole (*bewusst*) delle mie rappresentazioni: dunque esistono queste “ ed io stesso, il quale le ha. Ma gli oggetti esterni (i corpi) son soltanto fenomeni, “ e perciò non sono altro che una specie (*eine Art,* un modo) delle mie rappresen- “ tazioni, i cui oggetti son qualcosa soltanto mediante queste rappresentazioni, e “ scongiunti (*abgesondert*) da esse non son nulla „.

Tutti riconosceranno in questo luogo il pensiere cardinale di quell'opera che s'intitola: “ Il Mondo come volontà e rappresentazione (*Die Welt als Wille und Vostellung*) „ e del suo autore Arturo Schopenhauer.

Ma il punto più importante che rispetto ai Paralogismi e come a conclusione di essi vien qui da Kant considerato e diffinito, è quello che concerne la relazione di *Anima* e *Corpo* in vita e dopo morte, e la conseguente *immortalità* dell'Anima, che dalla esaminata Psicologia razionale viene affermata e sostenuta.

Per intendere bene il pensiere di lui debbo ricordare che esso si collega all'*apparenza trascendentale,* di cui più volte si è parlato innanzi. E affinchè il lettore abbia presente il senso e il valore di essa, gli allegherò queste parole di Kant (ibid., pag. 315): “ Si può riporre ogni apparenza (*allen Schein*) in ciò, che la condizione “ *subbiettiva* del pensare vien tenuta (*gehalten*) per conoscenza dell'*oggetto* „.

Ciò posto Kant scrive: “ Su questa apparenza trascendentale de' nostri con-

" cetti psicologici (ibid., p. 306) si fondano tre quistioni dialettiche, che costituiscono " lo scopo proprio della Psicologia razionale, e che non possono essere risolte che dalle " ricerche antecedenti: vale a dire: 1° quella della comunione (*Gemeinschaft*, com- " mercio) dell'Anima con un Corpo organico, ossia, della animalità e dello stato " (*Zustand*) dell'Anima nella vita dell'uomo; 2° quella dell'inizio (*Anfang*) di tale " comunione, ossia dell'Anima nella nascita e dopo la nascita dell'uomo; 3° quella " della cessazione di questa comunione, cioè dell'Anima nella morte e dopo la morte " dell'uomo (la quistione della immortalità) „.

E a tali quistioni Kant risponde col seguente importantissimo luogo (della prima edizione della *Critica della R. P.*, e *omesso* nelle edizioni posteriori), cioè: " Io sostengo " (ibid., pag. 307) che tutte le difficoltà, che vi si crede d'incontrare in tali qui- " stioni, e colle quali, come con obbiezioni dommatiche, si cerca di darsi l'importanza " di penetrare nella natura delle cose più di quel che può il comune intelletto, riposi " sopra una illusione (*Blendwerk*, fantasma), secondo la quale si ipostatizza (*hypo-* " *stasirt*) ciocchè esiste soltanto nel pensiere: cioè la illusione di tenere l'estensione, " la quale non è che un fenomeno (*Erscheinung*), per una sussistente qualità di cose " esteriori anche senza la nostra sensibilità, e di tenere il movimento per una azione " (*Wirkung*), che è in sè reale (*an sich wirklich*) anche fuori de' nostri sensi. Impe- " rocchè, la materia, il cui commercio coll'Anima suscita tanti dubbii (*so viel Bedenken*), " non è altro che *la pura e semplice forma o una certa specie di rappresentazione* di " un oggetto incognito mediante quella intuizione che si chiama il senso esterno. " Può dunque esservi fuori di noi qualcosa a cui corrisponde ciocchè chiamiamo " materia; però essa non è fuori di noi nella stessa qualità di un fenomeno (*Er-* " *scheinung*), ma è in tutto e per tutto (*lediglich*) un pensiere in noi, comunque questo " pensiere mediante il mentovato senso se la rappresenta come esistente (*befindlich*) " fuori di noi. Materia dunque non significa una specie di sostanza interamente di- " versa ed eterogenea dell'oggetto del senso interno (anima), ma soltanto la etero- " geneità (*Ungleichartigkeit*) delle manifestazioni di oggetti (in sè stessi a noi inco- " gniti), le cui rappresentazioni noi chiamiamo esteriori in paragone di quelle che " noveriamo come pertinenti al senso interno „.

Il fare di Anima e Corpo o Materia " due specie di sostanze (ibid., pag. 312), " della pensante e della estesa, pone il fondamento ad un grossolano dualismo „, e fa sì che quelle che " sono soltanto rappresentazioni del subbietto pensante diven- " gano cose per sè (*Dinge für sich*) „. E la conseguenza di ciò è che noi " ci avvol- " giamo (ibid., pag. 314) in un circolo eterno di equivoci e di contraddizioni „.

Tra i filosofi hegeliani quello che più ha accolto, inteso e ulteriormente sviluppato questo luogo kantiano concernente la natura e la relazione di *Anima* e *Corpo* è Pietro Ceretti, come si può chiaramente scorgere dalla mia ultima opera intorno a lui, intitolata "*Il Saggio di Panlogica* dell'hegeliano Pietro Ceretti „.

L'Antinomia della Ragione pura, e la *Cosmologia razionale.*

Nell'iniziare l'esame di tal parte della Dialettica trascendentale, il Kant rileva subito tra il Paralogismo e l'Antinomia una differenza, ch' egli dice *maravigliosa* (*merkwürdig*, ibid., pag. 323). La qual differenza è, che " il Paralogismo trascenden-

" tale ha un'apparenza (*Schein*) soltanto unilaterale rispetto alla Idea del Subbietto
" del nostro pensare „; mentre nell'Antinomia e nella " corrispondente applicazione
" della Ragione alla *Sintesi obbiettiva* de' fenomeni (*Erscheinungen*) „, si mostra " un
" nuovo fenomeno della Ragione, cioè un'Antitetica interamente naturale, intorno
" a cui nessuno ha bisogno di lambiccarsi il cervello e tender lacciuoli artificiosi
" (*grübeln und künstlich Schlingen legen*), ma in cui la Ragione cade da sè stessa e
" inevitabilmente „.

Ciò posto, il nostro grande filosofo inizia l'esame di ciocchè egli chiama " il
" Sistema delle Idee cosmologiche „, rispetto al quale nota due cose. La *prima* è che
" è soltanto dall' Intelletto (ibid., pag. 325), che possono sorgere concetti puri e tra-
" scendentali, e che la Ragione invece non produce (*erzeuge*) propriamente alcun con-
" cetto, ma in ogni caso libera (*frei mache*) soltanto il concetto intellettivo dalle
" inevitabili restrizioni di una possibile esperienza, e cerca di allargarlo (*erweitern*) al
" di sopra de' limiti dell'empirico, però in collegamento col medesimo „. Questo
allargamento, cioè superamento di limiti, si continua e sale fino all'Incondizionato. La
Ragione lo cerca, fondandosi sulla massima (*Grundsatz*): *Quando è dato il condizio-
nato, è data anche tutta la somma delle condizioni, e con essa è dato l'assolutamente
Incondizionato*, mediante il quale soltanto il condizionato è possibile. Dunque le idee
trascendentali son primamente non altro che Categorie allargate fino all'Incondizio-
nato, e si lasceranno allogare in una Tavola, che è ordinata secondo il titolo di
queste ultime. " La *seconda* è però che non tutte le Categorie son buone all'uopo,
" ma soltanto quelle, in cui la sintesi costituisce una *serie* (*Reihe*), e propriamente
" quelle che son condizioni subordinate l'una dopo l'altra (non una accanto all'altra)
" ad un condizionato. La totalità assoluta è dalla Ragione richiesta solo in tanto, in
" quanto concerne la serie ascendente delle condizioni ad un dato condizionato; perciò
" non quando si tratta della linea discendente delle sequele (*Folgen*) e neppure del-
" l'aggregato di condizioni coordinate a queste sequele „.

Quanto alla *Tavola delle Categorie* testè mentovata, l'importante della cosa con-
cerne innanzi tutto " i due quanti (*quanta*, quantità) originarii di tutta la nostra
" intuizione, *Tempo* e *Spazio* (ibid., pag. 327). Il Tempo è in sè stesso una serie
" (*Reihe*, e la condizione formale di tutte le serie), e perciò in esso, rispetto a un
" presente (*Gegenwart*), gli *antecedenti* (*antecedentia*) siccome condizioni (il Passato,
" *das Vergangene*) sono a distinguere da' *conseguenti* (dal Futuro, *dem Zukünftigen*).
" Per conseguenza la Idea trascendentale dell'assoluta totalità della serie delle con-
" dizioni ad un dato condizionato si riferisce soltanto al Tempo passato. Secondo la
" Idea della Ragione vien necessariamente pensato come dato tutto il Tempo tra-
" scorso quale condizione del momento (*Augenblick*, istante) dato. Per ciocchè con-
" cerne poi lo *Spazio* in sè stesso, in esso non vi è alcuna distinzione di progresso
" e di regresso, perchè esso costituisce un *aggregato* e non una *serie*, essendo le sue
" parti tutte eguali „.

Ciocchè qui vien chiamo l'aggregato nello Spazio, aggregato che costituisce poi
" la realtà nello Spazio stesso „ equivale a ciocchè è altrimenti appellato *Materia*
(ibid., pag. 328).

L'altro punto importante considerato nel predetto " Sistema delle Idee cosmo-
" logiche „ è quello che concerne la Idea del Mondo. " Noi abbiamo (dice Kant,

" ibid., pag. 332) due espressioni: *Mondo* e *Natura* (*Welt* und *Natur*), che talvolta si
" scambiano. La *prima* espressione indica la totalità matematica de' fenomeni tutti
" e la totalità della loro sintesi, tanto nel grande quanto nel piccolo, vale a dire,
" nella progressione (*Fortschritt*) di essi tanto mediante la composizione quanto me-
" diante la divisione. Ma quel medesimo Mondo vien anche chiamato Natura, in
" quanto vien considerato come un Tutto dinamico, e si guarda non all'aggregazione
" nello Spazio e nel Tempo, ma all'unità nella *esistenza* (*Daseyn*) de' fenomeni „.

Nella seconda Sezione concernente l'Antinomia della Ragion Pura Kant statuisce molto nettamente e determinatamente i concetti di *Tetica* ed *Antitetica* nel modo seguente: " Se Tetica (dic'egli, ibid., pag. 334) è ogni complesso di dottrine dom-
" matiche, per Antitetica io non intendo asserzioni dommatiche dell'opposto (*des*
" *Gegentheils*), ma il contrasto (*den Widerstreit,* l'opposizione) delle dottrine domma-
" tiche secondo l'apparenza (*thesin cum antithesi*), senza preferenza di approvazione
" dell'una rispetto all'altra „.

Noi dobbiamo dunque siccome giudici imparziali del combattimento (*unpar-*
" *teische Kampfrichter*) lasciar da banda se la causa per cui i combattenti combattono sia buona o cattiva (ibid., pag. 336). Tal modo o metodo di comportarci nella giudicazione si può chiamare il *Metodo scettico*: metodo che procede verso la certezza (*Gewissheit*), in quanto cerca di scoprire il punto di frantendimento, e giungere alla conoscenza del difettivo che è nel contrasto.

Ed ora il nostro filosofo passa addirittura alla esposizione dell'*Antinomia* esistente nella Idea cosmologica, mettendoci dinanzi e a riscontro la *Tesi* e l'*Antitesi*.

Prima Antinomia.

Tesi.	Antitesi.
" Il Mondo ha un inizio nel Tempo, e, secondo lo Spazio, è anche inchiuso (*eingeschlossen*, confinato) in limiti „.	" Il Mondo non ha alcun inizio ed alcun limite nello Spazio, ma è infinito tanto rispetto al Tempo quanto rispetto allo Spazio „.

Tesi. — Dimostrazione.

" Giacchè, se si ammette che il Mondo secondo il Tempo non abbia avuto un inizio, dev'essere fino ad ogni istante dato trascorsa una eternità, ed esser quindi trascorsa una serie infinita di stati delle cose nel Mondo succedentisi l'uno all'altro. Ora, la infinità di una serie consiste appunto in ciò, che essa non può mai compiersi mediante una sintesi successiva. Dunque è impossibile una trascorsa serie del Mondo, e quindi un inizio del Mondo è una necessaria condizione della sua esistenza: il che era primamente a dimostrare.

" Se si ammette il contrario di ciò, il Mondo diviene una infinita Totalità data di cose insieme esistenti. Ora, noi non possiamo pensare la grandezza di un quanto, dato entro

Antitesi. — Dimostrazione.

" Giacchè, se si ammette che il Mondo abbia un inizio, come l'inizio è una esistenza, alla quale precede un Tempo, in cui la cosa (*das Ding*) non è, così deve aver preceduto un Tempo, in cui il Mondo non era, ossia deve esser preceduto un Tempo vuoto. Ma in un Tempo vuoto non è possibile il sorgere di alcuna cosa..... Dunque nel Mondo può bensì cominciare più di una serie di cose, ma il Mondo stesso non può avere alcun cominciamento, ed è quindi infinito rispetto al Tempo passato.

" Quanto alla seconda affermazione, si ammetta pure il contrario, che cioè il Mondo secondo lo Spazio è finito e limitato. Vi dovrebbe dunque essere non soltanto una rela-

certi limiti di qualsiasi intuizione, in altro modo se non mediante la sintesi delle parti, e la totalità di un tal quanto soltanto mediante la compiuta sintesi, ovvero mediante ripetuta addizione dell'unità a sè stessa. Conformemente a ciò, per pensarsi il Mondo siccome un Tutto, che riempie tutti gli Spazii, dovrebbe la sintesi successiva delle parti di un Mondo infinito esser considerata come compiuta (*vollendet*), cioè, nel novero (*Durchzählung*) di tutte le cose coesistenti, dovrebbe esser considerato come trascorso un tempo infinito, il che è impossibile. Quindi un aggregato infinito di cose reali non può esser considerato come un Tutto dato, e perciò neppure come *contemporaneamente* (*zugleich*) dato. Conseguentemente un Mondo, secondo l'estensione nello spazio, *non è infinito*, ma circoscritto (*eingeschlossen*) nei suoi limiti; che era la seconda ammissione „.

zione delle cose nello *Spazio*, ma anche una relazione di queste verso lo Spazio. Ma siccome il Mondo è un Tutto assoluto, fuori di cui non può esservi alcun oggetto della intuizione e quindi alcun correlato del Mondo, col qual correlato questo sia in rapporto, così il rapporto del Mondo allo Spazio vuoto sarebbe un rapporto di quello a nessun oggetto. Ma un siffatto rapporto, e quindi anche la limitazione (*Begrenzung*) del Mondo mediante uno Spazio vuoto è il Nulla (*Nichts*); dunque il Mondo, secondo lo Spazio, non è limitato, ossia esso rispetto alla estensione è infinito „.

Il Kant fa delle osservazioni a questa prima Antinomia. Rispetto alla Tesi osserva che egli non ha cercato ragioni avvocatesche, ma che le ragioni, con cui la sostiene, sorgono da essa medesima. E quanto all'Antitesi osserva essergli ben noto che non manchino di quelli che credono che " un limite del Mondo, secondo il Tempo " e lo Spazio, sia possibile „. Ma egli ritiene ciò errato ed adduce ulteriori illustrazioni e dimostrazioni per sostenere la verità di ciocchè nell'Antitesi ha sostenuto.

Seconda Antinomia.

Tesi.

" Ogni sostanza composta nel Mondo consiste di sostanze semplici, e da per tutto non esiste che il semplice, ovvero ciò che è composto da questo „.

Dimostrazione.

" Giacchè, se si ammette che le sostanze composte non consistano di parti semplici, non rimarrebbe, ove ogni composizione venisse soppressa (*aufgehoben*) in pensieri, alcuna parte composta, e (non dandosi parti semplici) neppure alcuna parte semplice; quindi non vi rimarrebbe nulla, e conseguentemente non vi sarebbe stata neppure alcuna sostanza. Sicchè dunque, o non è possibile che si sopprima (*aufheben*) ogni composizione in pensieri, ovvero, dopo la soppressione di questi, deve rimaner qualche cosa di essente (*Bestehendes*) senza alcuna composizione, ossia deve rimanere il semplice. Ma nel primo caso

Antitesi.

" Nessuna cosa composta nel Mondo consiste di parti semplici, e da per tutto non vi ha in alcuna alcunchè di semplice „.

Dimostrazione.

" Si ammetta pure che una cosa composta (come Sostanza) consista di parti semplici. Siccome ogni rapporto esteriore, e quindi anche ogni composizione di sostanze è possibile soltanto nello Spazio, così di quante parti consiste il composto, di altrettante deve consistere lo Spazio occupato dal composto. Ma lo Spazio non consiste di parti semplici, ma di Spazii. Dunque ogni parte del composto deve prendere (*einnehmen*, occupare) uno Spazio. Ma le parti assolutamente prime (*schlechthin ersten*) di ogni composto sono semplici. Dunque il semplice occupa uno Spazio. Ma, come ogni reale che occupa uno Spazio

il composto di bel nuovo non consisterebbe di sostanze (perchè in queste la composizione è soltanto un rapporto accidentale delle sostanze, senza il quale queste, come esseri (*Wesen*) permanenti, dovrebbero sussistere). Ma, come questo caso contraddice alla presupposizione, così non rimane che il secondo caso, che cioè nel Mondo il sostanziale composto consiste di parti semplici. Conseguenza immediata di ciò è che le cose del Mondo son tutte esseri (*Wesen*) semplici „.

Notoriamente, questo è il pensiere dottrinale di Leibniz.

comprende in sè un molteplice (*Mannigfaltige*, vario) esistente esteriormente, ed è perciò composto, e persino, qual reale composto, non è composto di Accidenze (perchè queste senza sostanza non possono essere l'una fuori dell'altra), ma di sostanze, così il semplice sarebbe un sostanzialmente composto, il che è contraddittorio.

“ La seconda proposizione dell'Antitesi, che cioè nel Mondo non esiste nulla di semplice, deve qui significar soltanto che l'esistenza dell'assolutamente semplice non può esser mostrata (*dargethan*) da alcuna esperienza o percezione nè esterna, nè interna, e che l'assolutamente semplice sia una semplice Idea, la cui realtà obbiettiva non può esser mai mostrata (*dargethan*) in alcuna esperienza possibile, e manca quindi nella esposizione dei fenomeni di qualsiasi applicazione ed oggetto. Giacchè, se noi ammettiamo che per sì fatta Idea trascendentale si lasciasse trovare un oggetto dell'esperienza, allora la intuizione empirica di un qualche oggetto dovrebb' essere conosciuta come tale, che non contiene assolutamente alcun molteplice (*Mannigfaltiges*) estrinseco e congiunto ad unità (unificato). Ma, come dalla mancanza di coscienza (*Nichtbewusstseyn*) di un tal molteplice non può concludersi alla totale impossibilità del medesimo in qualsiasi intuizione di un obbietto, il quale ultimo però è assolutamente necessario alla semplicità assoluta; così segue che questa non può esser conclusa da alcuna percezione, quale pur sia „.

Così riman ferma la proposizione che nel Mondo sensibile (*Sinnenwelt*) “ non vi sia nulla di semplice „.

Osservazioni alla seconda Antinomia.

Rispetto alla Tesi Kant dà ulteriori schiarimenti rispetto al modo come egli intende il semplice, cioè “ come elemento del composto „. Al qual riguardo, riferendosi a Leibniz dice che “ il significato proprio della parola *Monas* (ibid., pag. 350) “ dovrebbe essere quello di *semplice* come sostanza, e non come elemento del “ composto „.

E, quanto all'Antitesi, dice che contro il principio sostenuto di una “ infinita divi- “ sione della materia, la cui dimostrazione è soltanto matematica „, i *Monadisti* oppongono argomentazioni degne di sospetto (*verdächtig*), e tratte da “ concetti arbi- “ trarii, che non possono essere riferiti a cose reali „ (ibid., pag. 348). E, oltre a ciò, allega ulteriori illustrazioni e argomentazioni a sostegno del proprio asserto.

Terza Antinomia.

TESI.

" Secondo le leggi della Natura la Causalità non è la sola, da cui i fenomeni del Mondo nel lor complesso possano essere dedotti. È anche necessario di ammettere, per la spiegazione de' medesimi una Causalità mediante Libertà (*eine Causalität durch Freiheit*) „.

DIMOSTRAZIONE.

" Si ammetta pure che non vi sia altra Causalità se non quella che è secondo le leggi della Natura, allora tutto ciocchè *avviene* presuppone uno stato antecedente, a cui immancabilmente segue secondo una Regola. Ma lo stato antecedente stesso dev' essere qualche cosa che è avvenuta (e avvenuta nel Tempo, perchè essa prima non era); per la ragione che, se fosse stata sempre (*jederzeit*, in ogni tempo), la conseguenza di essa non sarebbe primamente sorta, ma sarebbe stata sempre. Dunque la Causalità della causa, per cui qualche cosa avviene è essa stessa (Causalità) qualche cosa di *avvenuto*, il quale, secondo la legge della Natura, suppone di bel nuovo uno stato precedente e la Causalità del medesimo, il quale presuppone alla sua volta uno stato di data anteriore (*noch älteren Zustand*), e così di seguito. Se dunque avviene tutto soltanto secondo le leggi della Natura, vi è sempre un inizio (*Anfang*) subalterno, e giammai un primo inizio, ed in generale non vi è mai la compiutezza (*Vollständigkeit*) della Serie delle Cause originantisi l'una dall'altra. Ma la legge della Natura consiste appunto in ciò: che, cioè, senza una causa sufficientemente determinata *a priori*, nulla avviene „.

Donde il Kant stima necessario " doversi ammettere (ibid., pag. 354) una Causalità, mediante la quale avvenga qualche cosa senza che la causa di questa sia determinata, secondo necessarie leggi, da un'altra precedente, doversi, cioè, ammettere un' *assoluta spontaneità* delle Cause, perchè inizii da sè stessa una Serie di fenomeni che corra secondo leggi di Natura, e quindi una *Libertà* trascendentale, senza della quale, nel corso della Natura, la sequela (*Reihenfolge*) de' fenomeni dal lato delle Cause non è mai compiuta „.

ANTITESI.

" Non c'è alcuna Libertà, ma ogni cosa nel Mondo avviene puramente secondo leggi di Natura „.

DIMOSTRAZIONE.

" Si ammetta pure che vi sia una Libertà nell'Intelletto trascendentale (*im transcendentalen Verstande*, nel senso trascendentale) siccome una specie particolare di Causalità, secondo cui potessero seguire (*erfolgen*) gli avvenimenti del Mondo, cioè un Potere (*Vermögen*) di iniziare uno stato e quindi di iniziare assolutamente una Serie di conseguenze (*Reihe von Folgen*) del medesimo: allora non sorge soltanto una Serie mediante questa *Spontaneità*, ma sorge la stessa determinazione di questa Spontaneità per produrre la Serie, vale a dire, dovrà iniziarsi assolutamente la Causalità, in guisa che non preceda alcuna cosa per mezzo della quale l'azione avvenente sia determinata da leggi costanti. Ma ogni inizio di azione presuppone uno stato della Causa non ancora agente; e l'inizio dell'azione dinamicamente primo presuppone uno stato che non ha alcun legame (*Zusammenhang*) di Causalità con quello che precede la stessa causa, ossia non ne consegue in alcuna guisa. Dunque la Libertà trascendentale si oppone alla legge causale „, ecc..... " Dunque non abbiamo niente altro che la *Natura*, nella quale dobbiamo cercare il legame e l'ordine degli avvenimenti del Mondo „. Ibid., pag. 354.

Osservazioni alla terza Antinomia.

In queste osservazioni non ricorre nulla di nuovo rispetto alle illustrazioni ed argomentazioni arrecate nella Tesi e nell'Antitesi. Si aggiungono soltanto ulteriori considerazioni per mostrare la rettitudine delle argomentazioni fatte e la necessità di ammettere, in virtù del modo di procedere degli avvenimenti mondani, ciocchè sostengono sì la Tesi che l'Antitesi.

Quarta Antinomia.

TESI.

" Al Mondo appartiene qualche cosa, la quale è un Essere assolutamente necessario, o come Parte ovvero come Causa del medesimo „.

DIMOSTRAZIONE.

" Il Mondo sensibile, siccome la totalità (*das Ganze*) de' fenomeni, contiene una Serie di mutamenti. Giacchè, senza di questi non ci sarebbe data neppure la rappresentazione (*Vorstellung*) della Serie temporale siccome condizione della possibilità del Mondo sensibile. Ma ogni mutamento soggiace alla sua condizione, la quale secondo il tempo antecede (*vorhergeht*), e sotto la quale è necessaria (1). Intanto, ogni condizionato dato, rispetto alla sua esistenza, presuppone una Serie compiuta di condizioni fino all' assolutamente Incondizionato, il quale solo è assolutamente necessario „.

Ma la necessaria esistenza di un Essere assolutamente incondizionato dev' essere accompagnata dalla esigenza che un sì fatto Essere non sia fuori del Mondo, ma nel Mondo stesso. Giacchè, " se fosse fuori di esso (ibid., pag. 361), la Serie de' cangiamenti mondani trarrebbe il suo inizio da esso, senza che questa Causa necessaria appartenesse al Mondo „. Dunque è *nel* Mondo stesso che si contiene l'Essere assolutamente necessario, ecc.

ANTITESI.

" Non esiste da per tutto alcun Essere assolutamente necessario nè nel Mondo, nè fuori del Mondo come Causa del medesimo „.

DIMOSTRAZIONE.

Giacchè " si ponga pure che il Mondo sia, o nel Mondo vi sia un Essere necessario, in tal caso nella Serie de' mutamenti mondani vi sarebbe un inizio (*Anfang*) incondizionatamente necessario, e quindi senza una Causa, il che contraddice (*widerstreitel*) alla legge dinamica della determinazione (*Bestimmung*) di tutti i fenomeni nel tempo, ovvero la Serie sarebbe essa stessa senza qualsiasi inizio; e benchè accidentale e condizionata nelle sue parti (*in ihren Theilen*), pur sarebbe nel tutto (*im Ganzen*) assolutamente necessaria ed incondizionata, il che è contraddittorio; perchè l'esistenza di una moltitudine (*Menge*) non può essere necessaria quando nessuna parte di essa possiede un'esistenza in sè necessaria „.

" Se, al contrario, si ponga vi sia fuori del Mondo una Causa di esso (*eine Weltursache*) assolutamente necessaria, questa come il membro supremo (*das oberste Glied*) nella Serie delle Cause de' mutamenti mondani, inizierebbe primamente l'esistenza e la Serie de' medesimi. Ma allora dovrebbe anche cominciare ad agire (iniziare l'azione), e la sua Causalità apparterrebbe al Tempo, e perciò al complesso de' fenomeni, ossia farebbe parte del Mondo, ... il che contraddice alla presupposizione. Dunque non v'è nè nel Mondo, nè fuori di esso (con esso però in legame causale) un Essere assolutamente necessario „.

(1) È necessaria, cioè necessariamente avviene.

Osservazioni alla Quarta Antinomia.

Quanto alla Tesi il punto principale delle osservazioni fatte dal Kant è che l'argomento sul quale egli fonda il sostegno della medesima è un *argomento cosmologico*, che muove dal condizionato per giungere attraverso la Serie delle condizioni ad un Essere incondizionato. E aggiunge che " il tentare la dimostrazione (ib., " pag. 362) dalla semplice Idea di un Essere supremo rispetto a tutti gli altri esseri " appartiene ad un altro principio della Ragione, e una tal dimostrazione sarà fatta " in modo speciale „.

" Quanto all'Antitesi, osserva che anche per essa si è valuto di una *argomentazione parimenti cosmologica*, nella quale si è potuto validamente, secondo questa " però, sostenere il contrario della prima „.

Io continuo intanto la esposizione del pensiere di Kant rispetto al modo di concepire e risolvere l'*Antinomia* dell'Idea cosmologica, e dopo esporrò la mia opinione in proposito.

Il Kant passa intanto in una terza Sezione a trattare " dell'interesse della Ragione in questo conflitto (*Widerstreite*) „ antinomico, e trova che la Ragione vi ha un triplice interesse. Il primo è un *interesse pratico*, in quanto le quattro Tesi poste e dimostrate costituiscono, secondo il nostro filosofo (ib., pag. 370), " tante pietre " fondamentali (*Grundsteine*) della Morale e della Religione „. Il secondo è un " interesse speculativo (ib., pag. 371) „, mostrantesi nella stessa opposizione fatta alla Tesi, con le opposte dimostrazioni dell'Antitesi; perchè è certo un vantaggio speculativo " il potere cogliere (*fassen*) interamente *a priori* tutta la catena delle condi- " zioni, e comprendere la deduzione del condizionato, cominciando da un Incondizio- " nato, che l'Antitesi non dà (*leistet*) „. Il terzo è un interesse che ha " la preferenza " (*Vorzug*) della *popolarità*, preferenza che non costituisce la parte minima „ nell'interesse della Ragione.

Il filosofo di Konisberga, in una quarta Sezione passa a considerare i " compiti " trascendentali della Ragione pura, in quanto debbono assolutamente poter essere " risolti (*aufgelöset*) „.

" Voler risolvere (dic'egli, ib., pag. 377) tutti i quesiti sarebbe tal vantamento " e tale eccessiva vanità, da perder presto ogni fiducia „. E, d'altra parte, vi sono scienze che possono risolvere tutti i quesiti che sorgono in esse, ed altre che non lo possono. " Nella spiegazione de' fenomeni della Natura (ib., pag. 378) molte cose " debbono rimanerci incerte, molti quesiti insoluti; perchè ciocchè sappiamo della " Natura rispetto a quello che dobbiamo spiegare è di gran lunga insufficiente in " tutti i casi „.

Quanto alla *Filosofia trascendentale*, alla domanda se essa possa o non possa risolvere tutti i quesiti ed in quali limiti e in qual modo lo possa, Kant risponde: " Io sostengo che la Filosofia trascendentale rispetto alla conoscenza speculativa abbia " questo di proprio, che nessun quesito (*Frage*) che concerne un dato oggetto della " Ragione pura sia insolubile „. ...Senonchè in tal Filosofia trascendentale " i quesiti " rispetto ai quali si può dare con diritto (*mit Recht*) una risposta soddisfacente sono " i *cosmologici*, risposta che concerne la qualità (*Beschaffenheit*, il modo di essere) " dell'oggetto „.

Di scienze razionali (*Vernunftwissenschaften*), che abbiano principii certi e possano dare risposte soddisfacenti ai loro quesiti non ve n'ha che due altre, cioè la *Matematica pura* e la *Morale pura*. Rispetto alla prima di queste due non si è mai sentito dir da alcuno che " per ignoranza delle condizioni „ sia incerto il sapere " quale rapporto abbia il diametro col circolo „. E rispetto alla seconda, " nei Prin- " cipii generali de' costumi non può esservi nulla d'incerto, perchè le sue massime " (*die Sätze*, ib., pag. 380) o non sono in modo alcuno e non hanno senso (*sind* " *sinnleer*), ovvero debbono sorgere soltanto da' nostri concetti razionali (*Vernunft-* " *begriffen*) „. Del resto, soggiunge Kant (ib., pag. 381), se non giungiamo alla soluzione de' quesiti proposti, non " dobbiamo lagnarci dei limiti ristretti della nostra " Ragione „, e " non attribuirne la colpa alla cosa che a noi rimane nascosta „, ma " dobbiam cercarne la causa nella nostra Idea stessa, la quale è un Problema che " permette una soluzione, e per cui noi ostinatamente ammettiamo che alla nostra " Idea corrisponda un reale oggetto „.

Kant procede, in una quinta Sezione, a considerare le Antinomie dal punto di vista di una *rappresentazione scettica* rispetto ai quattro quesiti della Tesi e dell'Antitesi innanzi discorsi.

Questa *rappresentazione scettica* e l'utile risultante da essa egli li intende in questo modo: che cioè egli torna a riesaminare criticamente gli argomenti cosmologici tanto della Tesi quanto dell'Antitesi, e trova che comunque questi argomenti paiano diritti, pur giungono a sostenere i secondi l'opposto di ciocchè sostengono i primi. Ora tale contraddicente conflitto di essi (dic'egli, ib., pag. 387) " ci conduce " al sospetto fondato, che le Idee cosmologiche „ e il contrasto contraddittorio " possan " poggiare sopra un vuoto ed immaginario concetto rispetto al modo come ci è dato " l'oggetto di tali Idee „, il qual sospetto ci può forse mettere " sulla traccia di " scoprire la illusione (*das Blendewerk*), che ci ha così lungamente fuorviati „.

Alla quinta succede una sesta Sezione pur concernente l'*Antinomia* delle Idee cosmologiche, e consistente nel sostenere " l'Idealismo trascendentale come la chiave " della soluzione della Dialettica pura cosmologica „.

A ricordo e determinazione di ciocchè Kant chiama Idealismo, egli dice qui (ib., pag. 388): " Tutti gli oggetti di una possibile esperienza non sono altro che " fenomeni, cioè semplici rappresentazioni (*Vorstellungen*), le quali, quando vengono " rappresentate come esseri (*Wesen*) estesi, o Serie di mutamenti, non hanno alcuna " fondata esistenza fuori dei nostri pensieri. Un così fatto concetto dottrinale (*Lehr-* " *begriff*) io chiamo l'*Idealismo trascendentale* „.

Ad ulteriore determinazione dell'Idealismo trascendentale e a rimuovere ogni equivoco in proposito, soggiunge: " Il Realista in senso trascendentale fa di tali " modificazioni della nostra Sensibilità Cose in sè sussistenti, e quindi fa di *semplici* " *rappresentazioni* Cose in sè stesse „.

" Si farebbe a noi un torto, se si volesse attribuirci un Idealismo empirico da " lunga pezza screditato (*verschrieenen*), il quale, mentre ammette la realtà dello " Spazio, nega, o almeno trova dubbiosa l'esistenza degli esseri estesi in esso, e non " ammette a tal riguardo alcuna distinzione sufficientemente dimostrabile. Quanto " ai fenomeni del senso interno nel Tempo, nei quali non trova difficoltà di tenerli " per Cose reali, sostiene persino che la esperienza interna a sufficienza e da sola

" dimostra la reale esistenza del suo obbietto (in sè stesso e con la determinazione
" del tempo) „.

Contrariamente a ciò " il nostro *Idealismo trascendentale* (ibid., pag. 389) am-
" mette che gli oggetti della nostra intuizione sieno reali come sono intuiti nello
" Spazio, e come se ne rappresenta i mutamenti nel Tempo „. " Ma quello Spazio
" stesso e con questo il Tempo, e con essi entrambi, i fenomeni (*die Erscheinungen*)
" non sono Cose (*Dinge*), ma son soltanto rappresentazioni che non possono esistere
" fuori del nostro sentimento (*Gemüth*, come oggetto della coscienza) „.

Nella settima Sezione dell'*Antinomia* cosmologica Kant prende in considerazione
" la deliberazione critica della Ragione con sè stessa rispetto al conflitto (*Streit*)
" cosmologico „.

Il nostro filosofo torna a considerare il procedimento delle argomentazioni cosmo-logiche finora fatte intorno alla Tesi ed all'Antitesi, e trova che esse sono regolar-mente fatte. E viene alla conclusione che " le dimostrazioni anteriormente fatte
" (ibid., pag. 400) intorno alle Antinomie non sono illusioni (*Blendwerke*), ma erano
" fondate, sotto la presupposizione però, che i fenomeni o il Mondo sensibile nel
" complesso erano Cose in sè stesse „.

Passa in una ottava Sezione pur concernente l'*Antinomia* predetta, a conside-rare il " *Principio regolativo* della Ragione pura rispetto alle Idee cosmologiche „.

E in tal considerazione prende a norma della Ragione i seguenti principii: " La
" massima (*Grundsatz*, ibid., pag. 401) della Ragione è propriamente una Regola,
" che nella Serie delle condizioni di fenomeni dati prescrive un *regresso*, al quale
" non è mai permesso di arrestarsi ad un assolutamente Incondizionato „. Ma tal Prin-cipio non è *costitutivo*; è però capace " di estendere il concetto del Mondo sensibile
" al di là di ogni possibile esperienza „. Ciò non ostante, è " un Principio della
" Ragione che postula (*postulirt*, domanda) ciocchè deve avvenirci nel *regresso*, e *non*
" *anticipa* ciocchè è dato nell'*oggetto* prima di qualsiasi regresso. Perciò io lo chiamo
" un *Principio regolativo* della Ragione, mentre al contrario il principio dell'assoluta
" totalità della Serie delle condizioni, come data nell'oggetto (ne' fenomeni) in sè
" stesso, sarebbe un Principio cosmologico costitutivo „.

Nella seguente nona Sezione, sempre intorno all'*Antinomia*, tratta " dell'uso
" empirico del *Principio regolativo* della Ragione rispetto a tutte le Idee cosmo-
" logiche „.

A maggiore illustrazione e determinazione di ciocchè Kant vuol qui fare, dice che, avendo dimostrata la (*Ungültigkeit*) *invalidità* della Ragione come *Principio costi-tutivo*, ora prende in considerazione " la validità (*die Gültigkeit*, ibid., pag. 406) del
" principio razionale come Regola della *continuazione* (*Fortsetzung*) e grandezza di una
" esperienza possibile „. E fa questo rispetto a varii punti, che sono i seguenti.

Il *primo* di questi punti è da lui designato come " Soluzione della Idea cosmo-
" logica, concernente la totalità della composizione de' fenomeni di un *Tutto Mon-*
" *dano* (*Weltganzen*, integrità del Mondo, ibid., pag. 407 segg.) „. Il *secondo* è desi-gnato come " Soluzione della Idea cosmologica, concernente la totalità della divisione
" di un tutto dato nella intuizione „ (ibid., pag. 412 segg.). Segue a questi due punti un *terzo* concernente la " Soluzione delle Idee sì matematicamente che dinami-
" camente trascendentali „. Un *quarto* punto di considerazione (ibid., pag. 418 segg.)

è quello intitolato: “ Soluzione delle Idee cosmologiche, concernente la Totalità “ degli avvenimenti del Mondo dalle loro Cause „. Un *quinto* punto concerne (ibid., pag. 422 segg.) “ la Possibilità della Causalità mediante Libertà in unione (*Vereinigung*) “ colla legge generale della necessità naturale „. A questo quinto punto stesso fa seguire uno schiarimento (ibid., pag. 425 segg.). Indi il Kant passa alla considerazione di un *sesto* punto designato come “ Soluzione (ibid., pag. 438) della Idea “ cosmologica rispetto alla Totalità della dipendenza de' fenomeni secondo la loro “ esistenza „.

Io credo di poter dire, senza tema di errare, che, ad onta dell'interesse che suscita tutto ciocchè pensa e scrive Kant, non escluso ciocchè pensa e scrive de' mentovati sei punti, pur non di meno non vi sono punti veramente nuovi di trattazioni: sono gli stessi punti già trattati nelle Sezioni antecedenti con ulteriori illustrazioni e dimostrazioni.

Un punto, che possiam designare come *settimo* ed *ultimo* qui rilevato e trattato, ed anche assai brevemente (ibid., pag. 442-444), è quello intitolato: “ Osservazione “ finale (*Schlussanmerkung*) rispetto a tutta l'*Antinomia* della Ragione pura „.

Kant statuisce in proposito: “ Finchè coi nostri concetti razionali abbiamo ad “ oggetto soltanto la totalità delle condizioni nel Mondo sensibile e ciocchè rispetto “ ad essa può avvenire in servizio della Ragione, le nostre Idee sono bensì trascen- “ dentali, ma *cosmologiche.* Ma appena che noi poniamo l'*Incondizionato* (del quale “ propriamente abbiam che fare) in ciocchè è fuori del Mondo sensibile, e quindi “ fuori di ogni possibile esperienza, le Idee divengono *trascendenti* „, e, come tali “ divengono esse stesse oggetti (*Gegenstände*) „ della Ragione pura.

Importantissimo è intanto di notare che “ siffatte Idee trascendenti (ibid., pa- “ gina 443) hanno un oggetto soltanto intelligibile (*intelligibelen*), che è bensì per- “ messo di ammettere come oggetto trascendentale, del quale però non si sa nulla „, e che è una cosa soltanto intellettuale (*Gedankending*). Quanto a sì fatte entità intellettuali, non ricorrenti in una esperienza possibile, noi non possiamo formarcene un concetto se non secondo *analogia.*

In generale poi, nell'uscire dal Mondo sensibile, il *primo passo* (*der erste Schritt*) che siamo obbligati a fare è quello della “ ricerca dell'Essere assolutamente neces- “ sario, e da' concetti del medesimo derivare (*ableiten*) i concetti delle altre cose, in “ quanto sono soltanto intelligibili „. E tal ricerca il nostro filosofo la fa in quella parte della Dialettica trascendentale che si occupa dell'*Ideale.*

L'Ideale della Ragione pura.

La maravigliosa precisione della mentalità di Kant, come già in ogni altra cosa finora trattata, si mostra anche qui rispetto all'*Ideale.* Questa parola, secondo lui, benchè in senso non proprio (ib., p. 446), avrebbe potuto essere adoperata già nella stessa *Estetica trascendentale,* a proposito del prodotto della *fantasia* (*Einbildungskraft*), il prodotto della quale è appunto un “ Ideale della sensibilità, perchè è il Modello “ (*Muster*, esemplare) non mai raggiungibile di una possibile intuizione empirica „.

Più su e dopo delle *intuizioni* sensibili fantastiche vengono i *Concetti intellettivi* (*Verstandesbegriffe*): per lor mezzo non possiamo “ rappresentarci oggetti di sorta

" (ibid., pag. 444), perchè privi delle condizioni della loro realtà oggettiva, e non " essenti altro che la pura e semplice forma del pensare „.

Le *Idee* alla lor volta sono ancor più delle *Categorie* " lontane dalla realtà og- " gettiva, in quanto non si dà alcun fenomeno nel quale esse possano rappresentarsi " *in concreto* „.

" Ma ancor più lungi che la stessa *Idea*, sembra di esser lontano dalla realtà " oggettiva quello che io chiamo l'*Ideale*, pel quale io intendo l'Idea non soltanto " *in concreto*, ma *in individuo*, ossia una singola Cosa non determinata, o determi- " nabile soltanto mediante l'Idea „.

A proposito dell' *Ideale* il nostro filosofo si riferisce naturalmente a PLATONE, dicendo (ibid., pag. 445): " Ciocchè un *Ideale* è per noi, era per Platone *una Idea* " *dell'Intelletto divino* „. Non entro qui nella quistione e relativa opinione, se Platone ammettesse un *Intelletto divino* come sede delle Idee. Il grande storico della filosofia, Zeller, nella monumentale *Philosophie der Griechen*, 2[er] Th., 1[e] Abth., 3[e] Aufl., Leipzig, 1875, pag. 557 segg., lo nega, e con ragione e documentazione.

Ma l'importante a rilevare rispetto all'*Ideale* kantiano è che questo " non è, come " il platonico, creatore (*schöpferisch*), ma è però forza *pratica* (come Principio rego- " lativo), e contiene in sè la possibilità della perfezione di certe *azioni* „. Per la qual ragione " sì fatti Ideali, benchè privi di realtà (esistenza) oggettiva, pur non " sono a considerare come fantasmi (*Hirngespinnste*) „.

Una ulteriore determinazione del predetto *Ideale* è fatta da Kant nella susseguente seconda Sezione, che tratta " dell'*Ideale trascendentale* (*Prototypon transcen-* " *dentale*) „.

A proposito di esso il nostro filosofo statuisce le seguenti cose: " La proposi- " zione (*Der Satz*, ibid., pag. 448): *Ogni esistente è in tutto e per tutto determinato*, " significa non solo che di ogni due opposti predicati dati, ma anche di tutti i pre- " dicati *possibili* al predetto esistente ne spetta (*zukomme*, conviene) sempre uno „. Espressa in altri termini, la predetta proposizione vale tanto quanto dire: " Per co- " noscere una cosa (*ein Ding*) compiutamente, bisogna conoscerne tutta la possibilità " (*alles Mögliche*) e con ciò determinarla, sia affermativamente, sia negativamente „.

" Quando noi consideriamo (ibid., pag. 449) tutti i possibili predicati non solo " logicamente, ma anche trascendentalmente, ossia secondo il lor contenuto, che può " essere in essi pensato *a priori*, troviamo che mediante alcuni di essi (predicati) " vien rappresentato un essere, mediante altri un semplice non-essere „.

Se non che, " anche mediante questo totale possesso (*Allbesitz*, ib., p. 450) della " realtà è rappresentato il concetto di una *cosa in sè stessa* come in tutto e per tutto " determinato; e il concetto di un essere realissimo (*entis realissimi*) è il concetto di " un unico essere, perchè di tutti i possibili opposti predicati se ne trova determi- " nato uno, cioè quello che appartiene assolutamente all'essere „. Il qual concetto di un essere realissimo è poi " l'unico *Ideale* propriamente detto (ib., p. 451), di cui " è capace la Ragione umana „.

Onde segue anche che sì fatto " *Ideale* (ib., p. 452) è l'esemplare (*Urbild*, *Pro-* " *totypon*) di tutte le cose, le quali tutte insieme sono copie difettive (*ectypa*) „, che prendono da esso la materia (*Stoff*) della loro possibilità, " in quanto gli si appros- " simano più o meno „. Una ulteriore conseguenza di tale *Ideale* è che esso è " l'Es-

" sere originario (*ens originarium*) „, che, " in quanto non ha un Essere superiore a " sè, è l'Essere supremo (*ens summum*), e che, in quanto ogni cosa, come condizio- " nata, gli è sottoposta, è appellato l'Essere degli esseri (*ens entium*). Se non che, " tutto ciò non significa (*bedeutet*, esprime) il rapporto oggettivo di un reale oggetto " verso altre cose, ma di una *Idea verso concetti* (*Idee zu Begriffen*), e ci lascia in " piena incertezza rispetto all'esistenza di un Essere di così singolare pregio „.

Quando noi *ipostatizziamo* (*hypostasiren*) il puro concetto (ib., p. 453) della Suprema Realtà, o dell'Essere originario come quello " dell'Essere unico, semplice, au- " tosufficiente, eterno, ecc. nella incondizionata pienezza (*Vollständigkeit*) di tutti i " suoi predicati, abbiamo il concetto di *Dio* nel senso trascendentale, e così l'*Ideale* " della Ragione pura è oggetto di una Teologia trascendentale, come ho anche in- " dicato innanzi „.

Nella terza Sezione Kant passa a trattare " delle ragioni (o argomentazioni) " dimostrative (*Beweisgründen*) della Ragione speculativa per giungere alla esistenza " di un Essere supremo „.

Prima di dire del numero e della natura degli argomenti dimostrativi dell'esistenza dell'Essere supremo, ossia dell'esistenza di Dio, prende in esame la mente umana ne' procedimenti che tiene in proposito e trova appunto (ib., p. 459) che questa " primamente, da una data esistenza (in ogni caso anche dalla mia propria) conclude " all'esistenza di un Essere incondizionatamente necessario; secondamente, che io " debbo considerare come assolutamente incondizionato un Essere, che contiene ogni " realtà, e quindi ogni condizione, e che quindi sia trovato il concetto della cosa, " che conviene (*sich schickt*) alla assoluta necessità „, ecc. Ma Kant trova che un tal procedimento sia giusto. E passa ad indicare i modi veramente tenuti dalla Ragione speculativa nell'argomentare all'esistenza di Dio, i quali modi, com'egli qui dimostra, on tre, e propriamente quelli dell'*argomento ontologico,* dell'*argomento fisico-teologico* (o *cosmologico*) e dell'*argomento teleologico.*

L'argomento ontologico.

Prima di venire alle indicate prove kantiane dell'esistenza di Dio, avverto il lettore che io, nella mia opera intitolata " Il Teismo filosofico cristiano teoricamente e storicamente considerato „, ecc., Torino, 1884, pp. 209-329, ho lungamente parlato e fatta esposizione di tali prove sì ne' tempi precedenti a Kant, sì da quest'ultimo filosofo stesso; rimando quindi il lettore alla mia opera, facendogli in pari tempo considerare, che con tal rimando posso esser qui più breve nella esposizione delle prove kantiane.

Nel rimandare il lettore alla mia opera, lo avverto di una cosa importante, ed è che Kant, già nel 1763, in un'opera intitolata " Il fondamento dimostrativo (*Beweisgrund*) unicamente possibile di dimostrazione dell'esistenza di Dio „ (Vedi *Opere complete*, ecc., vol. I, pp. 161-286), aveva creduto e tentato di dimostrare l'esistenza di Dio, allegandone persino quattro diverse dimostrazioni, delle quali però non ne riteneva legittima che una sola. Ciò fece nel tempo in cui egli era ancora seguace della filosofia teistico-wolfiana. Senonchè di questa stessa ei cominciò fin d'allora a

dubitare, allegando i motivi del dubbio, che già spuntava, per finir poi al pensiere critico della " Critica della Ragion pura „ del 1781.

Ciò posto, vengo alla prova ontologica, che nella quarta Sezione ricisamente ei dichiara come " dimostrativamente impossibile „.

A mostrare tale impossibilità egli ritorna a ciocchè innanzi è stato più volte detto, che cioè " il concetto di un Essere assolutamente necessario (ib., p. 462) è un " puro concetto della Ragione, ossia una pura e semplice Idea, la cui obbiettiva realtà " non è di gran lunga dimostrata, sol perchè la Ragione ne ha bisogno „. E soggiunge: " Voi avete già posta (*begangen*, ib., p. 465) una contraddizione, quando voi, " sotto qual nome simulato (*versteckten*) si voglia, al concetto di una cosa che pen- " saste unicamente secondo la sua possibilità, interpolaste (*hinein brachtet*) il concetto " della sua esistenza „. Questa non è che " una pura e semplice tautologia „.

E a conferma *esemplificativa* di ciò, allega il famoso esempio de' *100 talleri*. " Cento *reali* (*wirkliche*) talleri non contengono menomamente più di cento *possibili*. " Giacchè, come questi esprimono il concetto, e quelli l'oggetto e la sua posizione " in sè stesso, così, nel caso che questo contenesse più di quello, il mio concetto " non esprimerebbe l'oggetto tutto intero, e quindi neppure il concetto esatto del " medesimo „. Il nostro concetto di un oggetto può dunque (ib., p. 468) contenere " ciocchè vuole e quanto vuole, noi dobbiamo uscire da tal concetto per dargli " (*ertheilen*) l'esistenza „.

" Gli è perciò che (ib., p. 469) nel celebre argomento ontologico (cartesiano) " dell'esistenza di un Essere supremo dedotta da concetti, son perdute ogni pena e " fatica; e un uomo potrebbe tanto meno diventar ricco di sapere per semplici Idee, " quanto un mercante di patrimonio (*Vermögen*), se questo, per migliorare la sua si- " tuazione, volesse aggiungere alcuni zeri al suo stato di cassa (*Cassenbestande*) „.

L'argomento cosmologico.

Nella quinta Sezione Kant già ricisamente annunzia " la impossibilità di una " prova cosmologica dell'esistenza di Dio „; e ne adduce la ragione nel seguente modo.

" Era qualche cosa interamente innaturale (ib., p. 470) ed una semplice innova- " zione di artificio di scuola il voler dedurre per mezzo di sottigliezze (*ausklauben*) " da un'Idea del tutto arbitrariamente abbozzata (*entworfenen*) la esistenza stessa " dell'oggetto corrispondente „, procedimento, come abbiam visto innanzi, dovuto al bisogno che sente la Ragione di elevarsi alla necessità di un Essere superiore ed incondizionato.

" L'*argomento cosmologico*, che vogliamo ora investigare, mantiene il legame della " assoluta Necessità colla suprema Realtà; ma, diversamente dall'antecedente, invece " di concludere dalla suprema Realtà alla Necessità dell'esistenza, conclude piuttosto " dalla incondizionata Necessità di un Essere supremo antecedentemente (*zum voraus*) " data alla illimitata Realtà del medesimo, facendo entrare in carreggiata (*ins Geleis*), " non so se in modo razionale o razionaleggiante (*vernünftelnden*), un modo almeno " naturale di concludere „.

E, riferendosi a Leibniz, che appellò tal modo di ragionare e concludere *a contingentia mundi*, dice che tal modo di argomentazione suona così (ib., p. 471): " Se

“ qualcosa esiste, deve esistere un Essere assolutamente necessario. Ma esisto almeno “ io stesso: dunque esiste un Essere assolutamente necessario. La minore contiene “ una esperienza, la maggiore esprime in generale la consecuzione (*Schlussfolge*) da “ un'esperienza all'esistenza del Necessario. Dunque l'argomento comincia coll'espe- “ rienza, perciò non procede interamente *a priori*, od ontologicamente „.

Nell'esame di questo *argomento cosmologico* dice che “ la Ragione speculativa “ (ib., p. 472) commette un'astuzia (*List*) palese „. La quale astuzia è che essa comincia bensì dall'esperienza, ma argomenta in guisa che la vera forza probante dell'argomento viene dall'argomento ontologico. “ È dunque (ib., p. 473) soltanto l'ar- “ gomento ontologico da puri concetti quello che nel così detto argomento cosmologico “ contiene tutta la forza probativa, e la pretesa esperienza è del tutto oziosa “ (*müssig*) „.

Il grande Konisberghese entra in ulteriori illustrazioni ed argomentazioni per dimostrare tutta l'erroneità dell'*argomento cosmologico*, delle quali mi limito a rilevare ancora che, secondo lui, tale argomento “ non solo è ingannevole (*trüglich*), “ come l'ontologico, ma che, per giunta, merita il biasimo (*dieses Tadelhafte*) di com- “ mettere una *ignoratio elenchi* „. Kant finisce per dire, ma dimostrandolo, che “ l'ar- “ gomento cosmologico contiene in sè ascoso (*verborgen*) tutto un nido (*ein ganzes* “ *Nest*) di pretensioni dialettiche „.

E giunge alla conclusione finale (ib., p. 481) che per tutte le considerazioni fatte “ l'*Ideale* dell'Essere supremo non è altro che un Principio regolativo della Ragione “ di vedere nel Mondo siccome tutto collegato, affinchè ne sorga una Causa auto- “ sufficientemente necessaria „, per quindi “ affermarne la necessaria esistenza „.

L'argomento teleologico.

Di questo argomento, appellato dal nostro filosofo anche argomento fisico-teologico, egli sostiene, nella sesta Sezione, come per tutti i precedenti, parimenti “ la “ impossibilità di dimostrazione „.

“ Quando (dic'egli, ib., p. 483) nè il concetto di cose, nè l'esperienza di una “ esistenza in genere posson dare ciocchè è richiesto, non rimane che un sol mezzo “ a tentare, quello cioè, se una *esperienza determinata*, e quindi delle cose del Mondo “ presente, la loro qualità ed il loro *ordinamento* offrano una ragione dimostrativa “ (*Beweisgrund*), che possa esserci di aiuto a convincerci dell'esistenza di un Essere “ supremo „.

Ed egli stesso si sforza di esporre come la Ragione, nella osservazione delle cose ha dinanzi a sè “ un così incommensurabile (ib., p. 484) spettacolo di varietà, “ ordine, finalità, bellezza nell'immensità e nella illimitata divisione dello Spazio „, scorge una tale “ catena di effetti e di cause, di mezzi e di fini, una regolarità nel “ sorgere e nello sparire „ delle cose del Mondo, che gli ritorna sempre la stessa domanda e lo stesso pensiere, che “ la Totalità delle cose dovrebbe precipitare nel- “ l'abisso del Nulla „, se non si ammetta qualche cosa, che “ fuori di questo stesso “ infinito contingente, esistendo per sè qual Causa originaria della propria origine, lo “ tenesse insieme e ne assicurasse la continuazione (*Fortdauer*) „. Noi stessi (sog-

giunge egli, ib., p. 486) non solo " non ci opponiamo alla finalità ed utilità della " Ragione nel procedere in tal guisa, ma dobbiam persino raccomandarlo ed inco- " raggiarlo ".

Ma, ciò non ostante, " non possiamo approvare le pretensioni che vorrebbero " ridurre un tal modo dimostrativo ad una certezza apodittica encomiabile per sè " stessa e non bisognevole di alcun favore e di alcun appoggio (*Unterstützung*) " estraneo ".

E anche per l'argomento teleologico il Kant sostiene che esso " non può giammai " da sè solo dimostrare l'esistenza di un Essere supremo, ma che dev'esser lasciato " all'argomento ontologico l'integrar questo mancamento (*Mangel*) "; sicchè è sempre questo che contiene l'unica ragion probante possibile, a cui la Ragione umana non può sottrarsi.

Nè Kant si arresta a ciò nel suo esame critico, ma procede a trovare e rilevare " i momenti principali del pensato argomento fisico-teologico ", che sono i seguenti: 1° " Nel Mondo si trovano da per tutto segni chiari di un ordinamento " secondo una determinata intenzione "; 2° " Alle cose stesse del Mondo tale ordi- " namento è interamente estraneo ed accidentale ", se non venga posto " in fondo " ad esse da un Principio ordinante "; 3° " Esiste dunque una Causa superiore e " sapiente (o più d'una), che sia Causa del Mondo non per cieca onnipossanza della " Natura, ma dotata d'Intelligenza operante con Libertà "; 4° " L'unità di tal Causa " si lascia concludere dalla stessa reciproca relazione delle parti del Mondo ".

Ciò posto, esaminando questi stessi quattro *momenti* rilevati, li fa seguire, primamente, da una spiegazione di essi secondo la Ragione naturale, secondamente da una spiegazione de' medesimi secondo la Ragione critico-speculativa.

Quanto alla prima spiegazione, egli dice di comprendere bene che la Ragione naturale proceda secondo " l'Analogia di alcuni prodotti naturali ", confrontati con quelli dell'Arte umana (" per es., con quelli di Case, Navigli, Orologi "), e che, mediante tale Analogia " concluda ad una Causalità dotata d'Intelligenza e Volontà ", ossia, " concluda ad un'Arte sovrumana "; conclusione, che " la più acuta Critica " trascendentale non potrebbe tener per legittima ".

Quanto alla seconda spiegazione, quivi stesso, con la sua mente geniale altissima e larghissima, egli soggiunge subito dopo che a tal Ragione naturale, così procedente e argomentante, avviene pur troppo " di far violenza (*Gewalt*) alla Natura, " facendola procedere non secondo i suoi proprii fini, ma accomodandola ai fini nostri, " derivando da un'altra, cioè da un'Arte sovrumana (*übermenschlichen Kunst*) " " la " possibilità (lo noti il lettore, è questa la maravigliosa e geniale spiegazione della " propria Ragione critico-speculativa) della Natura liberamente operante, Natura che " rende possibile ogni Arte e forse primamente la stessa Ragione ".

E termina con questo monito: " Ed ora voglio sperare (ib., p. 489) che qualcuno " non osi di tenere (*einzusehen*) il rapporto della grandezza (secondo estensione e " contenuto) del Mondo da lui osservata per onnipossanza; dell'ordine del Mondo " per suprema sapienza; della unità del Mondo per l'assoluta unità dell'autore (del " creatore) ", ecc.

" *Critica di ogni Teologia da Principii speculativi della Ragione* „.

Esaurito l'esame critico de' tre considerati argomenti dell'esistenza di Dio, non che delle speciali osservazioni rispetto a ciascuno de' medesimi, Kant affronta la generale critica della Teologia, che ha appunto ad obbietto la considerazione e dimostrazione di essi.

E innanzi tutto, a rimozione di frantendimenti intorno alla Teologia di cui qui è parola, Kant ricorda doversi distinguere due specie di Teologia (ib., p. 491), una considerante e dimostrante l'Essere originario " secondo la pura Ragione „, *theologia rationalis*, l'altra secondo la Rivelazione, *theologia revelata*. Suddistingue, inoltre, la prima di queste in Teologia *trascendentale*, che pensa il suo oggetto soltanto mediante la pura Ragione e per via di semplici concetti trascendentali (*ens originarium, realissimum, ens entium*), e in Teologia *naturale*, che pensa il suo oggetto mediante un concetto, che impronta, qual suprema Intelligenza dalla Natura (della nostra anima). Chi ammette soltanto una Teologia trascendentale si chiama *Deista*, e chi ammette anche una Teologia naturale si chiama *Teista*. Il primo concede che noi possiamo in ogni caso conoscere l'esistenza di un Essere originario (*Urwesens*) mediante la pura Ragione; ..... il secondo sostiene che la Ragione possa più vicinamente determinare il suo oggetto secondo l'analogia, cioè siccome un Essere che sia il fondamento originario di tutte le altre cose mediante Intelligenza e Libertà, ecc.

Omettendo altre distinzioni, in cui pure entra l'immortale filosofo, una cosa è chiara, ed è che la Critica che egli qui fa è di *ogni Teologia* in genere, la quale poggi sopra Principii speculativi della Ragione.

E rispetto a tale Critica ei fa qui una distinzione, che, mentre da una parte conduce all'insostenibilità del procedimento e degli effetti della speculazione *teoretica* della *Teologia*, conduce, dall'altra, per via *pratica*, alla soluzione, da Kant tenuta vera, del problema critico-teologico dell'esistenza di Dio. A tal fine egli scrive ciocchè segue.

" Io mi contento qui (dic'egli, ib., p. 492) di dichiarare la conoscenza *teoretica* " per una sì fatta, mediante cui io conosco ciocchè *esiste* (*da ist*), e la *pratica* per " una sì fatta, mediante cui io mi rappresento (*vorstelle*) ciocchè *deve essere* (*da seyn* " *soll*). Conformemente a ciò, l'uso teoretico della Ragione è quello, mediante il quale " io *a priori* conosco (come necessario, *als nothwendig*), che qualche cosa sia, ma l'uso " pratico è invece quello, mediante cui si conosce ciocchè deve avvenire „. E " noi " (ib., p. 493) mostreremo in seguito delle leggi morali, che esse non solo presup- " pongono l'Esistenza di un Essere supremo, ma che sono anche, per altra conside- " razione, assolutamente necessarie, e che a ragione postulano (*postuliren*), a dir vero " soltanto praticamente, la predetta esistenza di un essere Supremo. Per ora lasciamo " da banda questo modo di concludere „.

Quanto al procedimento teoretico speculativo, " io sostengo (ib., p. 495) che " tutti i tentativi di un uso soltanto speculativo della Ragione rispetto alla Teologia " sono tutti infruttiferi, e, per la loro intima natura, interamente nulli (*null und* " *nichtig*) „. E tale risultato critico della Ragione teologica speculativa rincalza con ulteriori considerazioni tratte da ogni banda. E finisce sempre per trovare che, finchè

la Ragione teologica speculativa conclude da concetti razionali, non può uscir da sè, e se esce da sè e li *ipostatizza*, allora si fa trascendente, e tutti i suoi ragionamenti sono sofistici. Dunque la Teologia è incapace di dimostrare il suo oggetto, della quale incapacità fa altre analisi dimostrative, e perviene alla seguente conclusione finale.

" Oramai (dic'egli, ib., p. 527) possiamo porre chiaramente dinanzi agli occhi il " risultato di tutta la Dialettica trascendentale, e determinar con precisione l'inten- " dimento finale (*die Endabsicht*) delle Idee della Ragione pura, le quali divengono " dialettiche soltanto per frantendimento e mancanza di cautela. La Ragione pura, " infatti, non si occupa nè può occuparsi che di sè stessa, perchè ad essa son dati " non gli oggetti per l'unità del concetto sperimentale, ma i concetti intellettivi " (*Verstandesbegriffe*) per l'unità del concetto razionale (*Vernunftbegriffes*), ossia del- " l'unione (*des Zusammenhanges*) in un principio „.

" E questa unità sistematica stessa la Ragione non la può pensare altrimenti " che dando alla sua Idea un oggetto, il quale non può esser dato da alcuna espe- " rienza, perchè l'esperienza non offre mai un esempio di perfetta unità sistematica. " Questo Essere della Ragione (*ens rationis ratiocinatae*, cioè questo Essere *concepito* " dalla Ragione) è soltanto una semplice Idea, e non vien mai preso come qualche " cosa di assolutamente reale *in sè stesso*, ma posto a fondamento (*zum Grunde* " *gelegt*) soltanto problematicamente per vedere il legame delle cose del Mondo sen- " sibile in guisa da pensarle fondate in questo Essere razionale „.

Sicchè dunque la Idea dell'*Anima*, la Idea del *Mondo* e la Idea di *Dio* vengono accolte e son concepite soltanto siccome *Principii regolativi*, e quando la Ragione da trascendentale si fa trascendente e ne afferma la realtà oggettiva fuori della Ragione, non fa che ragionamenti sofistici (quali sono quelli di *ignava ratio*, *faule Vernunft*; di ragione pervertita, *verkehrte Vernunft*, *ὕστερον πρότερον rationis*: e di Causa ipostatizzata, ragione confusa. Vedi ib., pp. 528-536).

E, avendo terminata la esposizione dell'Estetica, dell'Analitica e della Dialettica trascendentali, passo all'ultima parte della Ragion pura, cioè alla Metodologia trascendentale.

La Metodologia trascendentale.

" Per Metodologia trascendentale (dice Kant subito, ib., p. 547) intendo la de- " terminazione delle condizioni formali di un sistema compiuto della Ragion pura „. E soggiunge che a tale intento " avrem che fare con una *Disciplina*, con un *Canone*, " con una *Architettonica* e finalmente con una *Storia della Ragion pura* „; e quello che con ciò si effettuerà " costituirà una *Logica pratica* „.

La *Disciplina* della Ragion pura.

Il nostro filosofo rileva innanzi tutto due cose. L'una è che " la Disciplina (ib., " p. 550) è a distinguere dalla *Coltura*, la quale non deve procacciare altro che una " destrezza (*Fertigkeit*) senza bisogno di sopprimerne un'altra esistente „. La seconda è che qui " nella Disciplina della Ragion pura non si ha di mira (ib., p. 551) il con- " tenuto, ma soltanto il metodo della conoscenza secondo la stessa Ragion pura „.

Ciò posto, passa a considerare la Disciplina sotto varii rispetti, che accennerò brevemente.

Il primo di tali rispetti è quello concernente " la Disciplina della Ragion pura " nell'uso dommatico „, nel qual rispetto quella che offre " il più splendido esempio " (*das glänzendste Beispiel*) è la Matematica „. E ad illustrazione di ciò, rilevando la differenza della conoscenza filosofica dalla conoscenza matematica, statuisce alcuni punti cardinali di quest'ultima.

" La conoscenza filosofica (dic'egli, ib., p, 552) è la *conoscenza razionale da con-* " *cetti* (*aus Begriffen*); la conoscenza matematica è la *costruzione* de' concetti. *Costruire* " un concetto significa esporre (*darstellen*) la intuizione *a priori* corrispondente al " medesimo „..... " La conoscenza filosofica (ib., p. 553) considera il particolare nel " generale, la conoscenza matematica il generale nel particolare, sì persino nel sin- " golo „. Inoltre, " la Matematica costruisce non soltanto grandezze (*Quanta*) come " la Geometria, ma anche la semplice quantità (*Quantitatem*) „, e " si sceglie in " genere una certa designazione (*Bezeichnung*) di tutte le costruzioni di grandezze " (numeri, per es., di addizione, sottrazione, ecc.), estrazione della radice, ecc. „.

Ma il fondamento della Matematica, rileva Kant, poggia sopra Definizioni, Assiomi e Dimostrazioni, e determina sul fondamento.

1° *Le Definizioni.* " *Definire*, come lo indica la stessa espressione (ib., p. 562) " deve significare non altro che esporre originariamente il concetto particolareggiato " (*ausführlichen*) di una cosa ne' limiti della medesima. Secondo una tale esigenza, " un concetto *empirico* non può esser definito, ma soltanto *esplicato* (*explicirt*) „.

2° *Gli Assiomi.* " Questi sono (ib., p. 566) principii (*Grundsätze*) sintetici *a priori*, " in quanto sono immediatamente certi „. Nella Filosofia " non ricorre alcun prin- " cipio che meriti il nome di Assioma. La Matematica, invece, è capace di Assiomi, " perchè essa, mediante la costruzione de' concetti nella intuizione dell'oggetto può " unire (*verknüpfen*) *a priori* ed immediatamente i predicati del medesimo, come, " per es., che tre punti son sempre in un piano. Al contrario, un principio sintetico " non può mai essere immediatamente certo per semplici concetti, come è, per es., " il caso della proposizione: Tutto ciocchè avviene ha la sua cagione: perchè io non " posso conoscere direttamente da' concetti una tale proposizione, ma debbo pensare " ad una terza cosa (*einem Dritten*), cioè alla condizione della determinazione del " tempo in una esperienza. I principii discorsivi son dunque ben altro che gl'intui- " tivi, ossia Assiomi „.

3° *Le Dimostrazioni.* " Soltanto una dimostrazione apodittica (ib., p. 567), in " quanto essa è intuitiva, può chiamarsi dimostrazione. L'esperienza c'insegna ciocchè " esiste, non però che esso non possa essere altrimenti; quindi fondamenti (*Beweis-* " *gründe*, ragioni) empirici non possono dare alcuna dimostrazione apodittica. Da " concetti *a priori* (nella conoscenza discorsiva) non può mai sorgere certezza in- " tuente, ossia evidenza, per quanto, del resto, il giudizio può essere apoditticamente " certo. Solo la Matematica dunque contiene dimostrazioni, perchè essa non deriva " la sua conoscenza da concetti, ma dalla costruzione di essi, ossia dalla intuizione, " che può esser data *a priori* come corrispondente ai concetti „.

Dopo di ciò Kant considera la Disciplina della Ragion pura " rispetto al suo " uso polemico „.

" Per uso polemico della Ragion pura (dic'egli, ib., p. 572) io intende la difesa " de' suoi principii (*ihrer Sätze*) contro le negazioni (*Verneinungen*, opposizioni) dom-

" matiche. Qui non è quistione se le sue affermazioni non possano essere anche false, " ma soltanto, che nessuno possa mai sostenere il contrario con certezza apodittica " (sì anche soltanto con maggiore apparenza, *Scheine*) „. Il modo di comportarsi in proposito è che " la Ragione dell'avversario (ib., p. 575) sia combattuta colle armi " della Ragione „.

Di sì fatti combattimenti polemici non c'è da impensierirsi nè dispiacersi; essi contribuiscono anzi (ib., p. 577) a render matura la Critica.

Un altro punto della Disciplina considerato da Kant è quello della " impossi- " bilità di una soddisfazione speculativa della Ragione pura discorde con sè stessa „.

L'essenziale di questo punto consiste in ciò, che Kant considera ed enumera i passi che fa la Ragione pura nella sua esplicazione e costituzione critica. Questi passi secondo lui son tre. Il *primo* è quello *dommatico* già indicato (ib., p. 587), e che può essere designato " come l'età infantile (*Kindesalter*) della Ragione „. Il *secondo* è quello del dubbio (*Zweifel*); è " il passo *scettico*, ed è indice (*zeigt*) della " cautela della Forza giudicatrice fatta accorta (*der gewitzigten Urtheilskraft*) dalla " esperienza „. Ma vi è un terzo passo " necessario, quello dell'età virile e matura " della Forza giudicatrice, che poggia sul fondamento di massime salde e provate " dalla generalità „; terzo passo, che è quello della " Critica della Ragione, mediante " la quale vengono, non soltanto presupposti, ma dimostrati per via di principii (*aus* " *Principien*) non i soli limiti (*Schranken*), ma anche i confini determinati della stessa, " nè soltanto ignoranza in una od altra parte, ma rispetto a tutti i possibili quesiti " (*Fragen*) di una certa specie „.

Una delle cose notevoli a proposito del mentovato triplice passo è la considerazione e giudicazione di Hume (pp. 589-592), " che è forse il più ingegnoso (*der* " *geistreichste*) tra tutti gli scettici, e indubitabilmente il migliore (*der vorzüglichste*) " rispetto all'influsso esercitato „.

Altro punto importante considerato rispetto alla *Disciplina* è quello concernente l'*ipotesi*; e si esprime in proposito così:

" Se dunque (dic'egli, ib., p. 594), mediante la Critica della nostra Ragione, " sappiam finalmente, che noi nel suo puro e speculativo uso sappiam di fatto (*in* " *der That*) che non possiam nulla sapere, non dovrebbe forse aprirsi un più largo " campo alle *ipotesi*? „.

Le *ipotesi*, naturalmente, si posson sempre fare; però si richieggono certe condizioni che le rendano ammissibili.

Una prima condizione è che " una ipotesi trascendentale (ibid., pag. 596), nella " quale una semplice Idea della Ragione fosse adoperata a spiegazione (*Erklärung*) " delle cose naturali, non sarebbe una spiegazione, perchè ciocchè non s'intende ab- " bastanza mediante noti principii empirici verrebbe spiegato mediante qualche cosa, " della quale non si comprende nulla „.

" Una seconda condizione richiesta per l'ammissione d'una ipotesi è la suffi- " cienza (ibid., pag. 597, *Zulänglichkeit*) della medesima a determinare *a priori* le " conseguenze date „. Se è insufficiente " bisogna ricorrere ad altre ipotesi „.

" Le ipotesi (soggiunge, ibid., pag. 599) nel campo della Ragion pura son per- " messe come armi di guerra (*Kriegswaffen*), non per fondarvi su un diritto, ma sol- " tanto per difendersi „.

E conchiude " risultare dall'anzidetto (ibid., pag. 602) che nell'uso speculativo " della Ragione le ipotesi non hanno alcuna validità come opinioni in sè stesse, ma " soltanto relativamente ad opposte pretensioni (*Anmaassungen*) trascendenti ".

L'ultimo punto considerato rispetto alla Disciplina della Ragione pura è quello concernente le sue dimostrazioni (*Beweise*). Rispetto al qual punto Kant ritorna in grosso sulle stesse ragioni già antecedentemente allegate intorno alla possibilità e validità delle dimostrazioni della Ragion pura critica.

Queste ragioni si possono riassumere in ciò, che " la Ragione (ibid., pag. 603) " in sì fatte dimostrazioni avvenenti mediante concetti non deve riferirsi all'oggetto, " ma deve prima esporre la validità dei concetti stessi e la possibilità della sintesi " de' medesimi *a priori*. Questo costituisce non una semplice regola necessaria di " precauzione, ma l'essenza stessa delle dimostrazioni ".

Ad additare errori e sofismi in proposito, adduce delle regole, e propriamente le seguenti tre.

" La prima regola è questa (ibid., pag. 606), di non tentare alcuna dimostra- " zione trascendentale senza aver prima riflettuto e giustificato onde voglian trarsi " i principii, su' quali si pensa di fondare (*errichten*) e con qual diritto si possa at- " tendere da esse il buon successo de' ragionamenti (*Schlüsse*) ".

" La seconda proprietà de' giudizii trascendentali è questa, che per ogni pro- " posizione (*Satz*) trascendentale possa esser trovata soltanto *una sola dimostrazione* ". La ragion di ciò è che " come ogni proposizione trascendentale muove da un con- " cetto e pone la condizione sintetica della possibilità dell'oggetto secondo *questo* " *concetto* ", così " la dimostrazione non può esser che una sola, perchè fuori di tal " concetto l'oggetto non potrebbe esser determinato ".

Ciò s'intende detto anche " per la dimostrazione trascendentale (ibid., pag. 608) " dell'esistenza di Dio, perchè tal dimostrazione poggia sulla reciprocabilità de' con- " cetti dell'Essere realissimo e necessario, e non può esser cercata in altro modo ". Perciò, soggiunge egli, " quando si vede il dommatico farsi innanzi con dieci argo- " menti, si può con certezza credere che egli non ne ha alcuno ".

La terza regola è che le dimostrazioni trascendentali di una Disciplina " non " debbono essere mai *apagogiche*, ma sempre *ostensive*. La dimostrazione diretta od " ostensiva è in ogni specie di conoscenza quella che alla convinzione della verità " unisce le sorgenti (*Quellen*) della medesima. La dimostrazione apagogica, al con- " trario, può produrre certezza, ma non comprensibilità della verità rispetto al legame " (*Zusammenhanges*) coi motivi della loro possibilità ". Il modo dimostrativo apago- gico (ibid., pag. 611) è " anche la vera illusione (*Blendwerk*) da cui sono stati sempre " tenuti a bada (*hingehalten*, menati pel naso) gli ammiratori della fondatezza de' " nostri argomentatori dommatici ".

Ed ora veniamo alla seconda parte della Metodologia trascendentale, cioè al Canone.

Il Canone della Ragion pura.

Inizia questa seconda parte con queste notevoli parole: " È umiliante (*demüthigend*) " per la Ragione umana, che essa nel suo puro uso (nella sua pura esercitazione) " non riesce a nulla (*nichts ausrichtet*), ed ha persin bisogno di un' altra Disciplina

" per frenare i proprii traviamenti (*Ausschweifungen*), e per evitare le illusioni " (*Blendwerke*) che ne provengono „.

Venendo alla natura e significato del *Canone*, scrive: " Io intendo, in generale, " per Canone (ibid., pag. 614) il complesso de' principii *a priori* del retto uso di " certe potenze conoscitive. Così la Logica generale nella sua parte analitica è, in " generale, un Canone per l'Intelletto e la Ragione, però soltanto secondo la *forma*, " perchè essa astrae da ogni *contenuto* „.

Ed ora, ecco i punti fondamentali, secondo cui Kant considera il Canone.

Il primo punto è quello di considerarlo secondo " lo scopo finale dell'uso della " nostra Ragione „. " La Ragione (dic'egli, ibid., pag. 615, a tal riguardo) è spinta " da una sua propensione naturale (*Hang ihrer Natur*) di elevarsi al di sopra del- " l'uso dell'esperienza, di arrischiarsi (*sich wagen*) in un uso puro e per via di sem- " plici Idee fino agli estremi limiti di ogni conoscenza, e, nel compimento della sua " orbita (*ihres Kreises*), di trovar posa (*Ruhe*, quiete) in un tutto sistematico consi- " stente in sè stesso. Ma questa aspirazione (*Bestrebung*) è essa fondata sul suo inte- " resse speculativo, ovvero piuttosto sul suo solo interesse pratico? „. Come il lettore tosto vedrà, tale aspirazione è fondata specialmente sopra la *pratica* della Ragione, ma vi troverà interessato anche l'elemento speculativo o *teorico*, sicchè i due elementi finiscono per congiungersi e integrarsi.

Intanto, badi il lettore, che qui Kant tenta quella tale già annunziata soluzione del problema dialettico trascendentale con la *corrispondente prova dell'esistenza* di un Essere sommamente intelligente e perfetto, cioè di *Dio*; e procede come segue.

" L'intento finale, dic'egli, cui mira la speculazione della Ragione nell'uso tra- " scendentale, concerne *tre oggetti*: la Libertà della volontà, l'immortalità dell'anima, " e l'esistenza di Dio „: tre punti cardinali, che, se non sono propriamente necessarii per l'elemento *conoscitivo* (*zum Wissen*), sono assai importanti per l'elemento pratico (*das Praktische*).

" *Pratico* (ibid., pag. 617) è tutto ciò che è possibile mediante Libertà „; e " tutto l'apparecchio (*die ganze Zurüstung*) della Ragione è rivolto „ ai tre predetti punti cardinali, costituenti un *triplice problema*: cioè: " *Che cosa deve farsi*, quando " il Volere è libero, quando un Dio esiste e quando vi è un Mondo futuro? „.

La Libertà intanto, distinta dal libero arbitrio (*freie Willkühr*, arbitrium liberum), costituiscono, uniti, ciocchè si appella la *Pratica*, la *Ragione pratica*, e, ad un tempo, l'elemento *morale* propriamente detto. Inoltre, " sì fatta Ragione (ibid., pag. 619) dà " anche Leggi, che sono *Imperativi*, ossia *Leggi* oggettive *della Libertà*, e che indi- " cano (*sagen*, dicono) quel che *deve avvenire* (*geschehen soll*) „.

Ciò posto, viene il Kant alla Sezione che tratta " dell'Ideale del sommo Bene " come motivo determinante dello scopo finale della Ragione „; e tenta ed effettua la mentovata soluzione del problema dialettico trascendentale.

Visto, dic'egli, ibid., pag. 620, che la Ragione nel suo uso *speculativo* non raggiunge mai " un pieno soddisfacimento (*völlige Befriedigung*) „, vediamo se questo sia da essa raggiungibile nel suo uso *pratico*.

Tutto l'interesse della mia Ragione (sì speculativo che pratico) si riunisce nelle seguenti tre domande (*Fragen*, quesiti):

1° Che cosa posso sapere?
2° Che cosa debbo fare?
3° Che cosa posso sperare?

La prima domanda è soltanto speculativa, e il lettore conosce tutte le risposte ad essa date.

" La seconda (ibid., pag. 621) è soltanto pratica. E come tale può bensì appar- " tenere alla Ragione pura, ma allora non è trascendentale, ma morale, e quindi non " può occupare la nostra Critica in sè stessa „.

" La terza domanda, cioè: Quando fo ciocchè debbo, che cosa posso sperare? " è pratica e teorica insieme „; e come " sperare (*hoffen*, speranza) mira alla " Felicità „.

" La legge pratica per motivo di Felicità io la chiamo *prammatica* (regola di " prudenza, *Klugheitsregel*); ma chiamo *morale* (*Sittengesetz*) ciocchè siccome movente " (*Bewegunsgrund*) non ha altro che l'esser degno di esser felice (*die Würdigkeit* " *glücklich zu seyn*) „.

A complemento degli elementi necessarii alla dimostrazione, allega anche la distinzione di *Mondo morale* e *Mondo intelligibile.* " Chiamo il Mondo (ibid., pag. 623) " morale, in quanto conforme a tutte le leggi morali (*sittlichen*) „. Tal Mondo è poi " pensato soltanto come intelligibile, perchè in esso si fa astrazione da tutte le con- " dizioni (fini) ed anche da tutti gl'impedimenti (*Hindernissen*) della morale debolezza, " o impurità dell'umana natura „.

" Ora (continua egli, ibid., pag. 624), in un Mondo intelligibile, ossia nel Mondo " morale, nel cui concetto noi astraiamo da tutti gl'impedimenti della costumatezza " (inclinazioni), si lascia pensare anche come necessariamente congiunto colla mora- " lità un sistema della proporzionata Felicità „. E la proporzione della Felicità importa una ricompensa di essa, quando " uno fa ciocchè deve „.

Se non che, si può sperare la Felicità, quando " a fondamento di essa si pone " non soltanto la Natura, ma una *Ragione suprema* „, che mentre " comanda (*gebietet*) " secondo le leggi morali viene insiememente posta a fondamento siccome Causa " (*Ursache*) della Natura „: e Causa congiunta ad Intelligenza.

" La Idea di una sì fatta Intelligenza, in cui il volere moralmente più perfetto " è congiunto colla suprema beatitudine (*Seligkeit*, felicità), ed è la causa d'ogni Feli- " cità nel Mondo, in quanto è in preciso rapporto colla costumatezza (come degnità " di esser felice), la Idea di sì fatta Intelligenza, dico, io la chiamo l'*Ideale del* " *Sommo Bene* „. Il quale *Ideale del Sommo Bene* perciò congiunge insieme necessariamente il *Mondo intelligibile* e il *Mondo morale.*

" La costumatezza (*Sittlichkeit*) costituisce un sistema, il quale è possibile nel " Mondo intelligibile sotto un sapiente Autore (*Urheber*) e Reggitore „. Giacchè soltanto con sì fatto Autore e Reggitore chi spera sa che saranno effettuate le pro- " messe (*Verheissungen*) e le minacce „.

" Le leggi morali (ibid., pag. 626), in quanto divengono ad un tempo motivi " soggettivi delle azioni, cioè principii soggettivi, si appellano *Massime.* La *giudica-* " *zione* della costumatezza, secondo la purità e le conseguenze avviene secondo *Idee*; " l'*osservanza* (*Befolgung*) delle sue leggi avviene secondo Massime „.

" È necessario che tutto l'andamento della nostra vita sia sottoposto a Massime

" costumate (*sittlichen*); ma è però insiememente impossibile che ciò avvenga, se la " Ragione alla legge morale, che è una semplice Idea, non congiunge una Causa effet- " trice (*wirkende Ursache*), che al comportamento conforme alla legge morale non " determini un esito (*Ausgang*) corrispondente ai nostri supremi fini, sia in questa " vita, sia in un'altra. Senza dunque un Dio ed un Mondo per noi ora invisibile ma " *sperato* le magnifiche (*herrlichen*) Idee della costumatezza sono bensì oggetti di " approvazione e ammirazione, ma non sono stimoli (*Triebfedern*) del proposito e della " esercitazione „.

" Questa teoria morale (ibid., pag. 627), a confronto della speculativa propria- " mente detta, ha il privilegio (*Vorzug*) che essa conduce immancabilmente al con- " cetto di un *unico Essere* originario (*Urwesen*) *perfettissimo* e *razionale* „.

Kant fa però osservare che, " quando la Ragion pratica (ibid., pag. 630) ha rag- " giunto questo punto elevato, ossia il concetto di un unico Essere originario qual " sommo Bene, ella non deve osare, come se si fosse innalzata al di sopra di tutte " le condizioni empiriche del suo esercizio ed alla immediata conoscenza di nuovi " oggetti, di prender le mosse da tal concetto per derivare dal medesimo le stesse " leggi morali. Giacchè eran proprio esse quelle, la cui intima necessità pratica ci " condusse alla presupposizione di una Causa indipendente, ovvero di un sapiente " Reggitore del mondo „.

Ed ecco dunque come Kant è giunto alla dimostrazione della esistenza di Dio, non solo come soggettivamente pensata, ma anche come oggettivamente effettuata. Ma è retta e libera da sofisma tal dimostrazione kantiana? No; di ciò appresso nella mia giudicazione del modo di soluzione de' problemi dell'Estetica, dell'Analitica e della Dialettica trascendentale.

Ma, quanto al *Canone*, Kant prende in considerazione un ultimo punto, e cioè quello " dell'Opinare, del Sapere e del Credere „.

Rispetto a tal punto egli si esprime così: " Il tener per certo (*das Fürwahr-* " *halten*, ibid., pag. 633), ovvero la validità soggettiva del giudizio rispetto alla con- " vinzione (la quale vale insiememente come oggettiva) ha i seguenti tre gradi (*Stufen*): " *Opinare*, *Credere* e *Sapere* (*Meinen*, *Glauben*, *Wissen*). L' *Opinare* (l' opinione) è un " insufficiente tener per certo (*Fürwahrhalten*), tanto soggettivamente quanto ogget- " tivamente. Se il tener per certo è stimato sufficiente soltanto soggettivamente ed " insufficiente oggettivamente, si chiama *Credere* (aver *Fede*). Finalmente il sufficiente " tener per certo tanto soggettivamente quanto oggettivamente si chiama il *Sapere*. " La sufficienza soggettiva si chiama *convinzione* (*Ueberzeugung*) per me stesso; la suf- " ficienza oggettiva si chiama certezza (per ognuno) „.

E ad illustrazione e conferma di ciò, il grande filosofo entra in una minuta e dotta analisi de' tre predetti gradi, nella quale non lo seguirò interamente; ma ne rileverò soltanto qualche punto interessante. Per es., egli dice (ibid.): " Nel giudi- " care per pura Ragione non è permesso di *opinare* „. Ora in tal giudizio Kant s'incontra perfettamente con Platone, Aristotele ed Hegel, i quali stimarono appunto che la Ragione non può ad un tempo *pensare* ed *opinare*; giacchè il *pensare* è l'apprendere ed affermare le cose quali esse sono in sè e per sè, e per tutti; mentre l'*opinare* è l'apprenderle ed affermarle secondo il mio personale avviso.

Del genere del sapere, e del sapere secondo Ragione e certezza, è, secondo Kant,

il sapere della Matematica: " perciò, dice egli, ibid., pag. 634, è insulso (*ungereimt*) " nella Matematica l'opinare, bisogna sapere, o astenersi da ogni giudizio ".

Una così minuta e interessantissima analisi Kant fa anche rispetto al Credere, o alla Credenza, alla Fede. Egli distingue, analizza e definisce, per es., la *Credenza dottrinale*, la *Credenza morale*, la *Credenza razionale* (*Vernunftglaube*), e persin la Credenza *certa* e la Credenza *negativa*. E su questa varia analisi ricorre come importantissimo, rispetto alla dottrina, e quindi anche rispetto alla stessa dimostrazione dell'esistenza di Dio, questo luogo: " Noi dobbiamo confessare (ibid., pag. 636) che " la Dottrina dell'esistenza di Dio appartiene alla Credenza dottrinale (*zum doctri-* " *nalen Glauben*) ".

Ed ora passo a dire della terza parte della Metodologia trascendentale, alla mentovata

Architettonica della Ragione pura.

" Per *Architettonica*, dic'egli, ibid., pag. 641, io intendo l'arte (*die Kunst*) de' " sistemi. Essendo l'unità sistematica ciocchè primamente riduce a scienza la co- " munale conoscenza, cioè, ciocchè di un aggregato di questa fa un sistema, l'Ar- " chitettonica è la dottrina dello scientifico (*die Lehre des Scientifischen*) in genere, " ed appartiene quindi necessariamente alla Metodologia ".

" Per sistema io intendo l'unità delle molteplici conoscenze sotto una Idea..... " Il concetto razionale (*Vernunftbegriff*) scientifico dunque contiene lo scopo e la forma " del Tutto (*des Ganzen*) che è congruente col medesimo ". Per forma che " il Tutto " (ibid., pag. 642) è organato (*articulatio*) e non ammucchiato (*coacervatio*) ". " Nes- " suno (ibid., pag. 642) tenta di effettuare una scienza senza porvi a fondamento " una Idea ".

Ciò posto, procede " ad uno schizzo (ibid., pag. 643) dell'Architettonica di tutte " le conoscenze secondo la Ragione pura ", considerando nella Ragione stessa i due elementi che in essa si costituiscono ed oppongono, cioè l'elemento razionale e l'elemento empirico.

" Se io, dic'egli, ibid., pag. 644, fo astrazione da ogni contenuto della cono- " scenza, oggettivamente considerata, allora la conoscenza, in quanto soggettiva, è " o storica o razionale. La conoscenza storica è *cognitio ex datis*, la razionale è " *cognitio ex principiis* ".

Fa un'alta distinzione della conoscenza razionale (*Vernunfterkenntniss*, ibid., pag. 645) dicendo, che questa è " tale per concetti, ovvero per costruzione di con- " cetti ", delle quali due " la prima è filosofica, la seconda matematica ".

E da tutte sì fatte determinazioni e distinzioni dell'Architettonica giunge alla importante determinazione della sistemazione della Ragione e della Filosofia, dicendo che " il Sistema di tutta la conoscenza filosofica è la *Filosofia* ", Filosofia designata da lui stupendamente come " la legislazione (ibid., pag. 647) della Ragione umana ".

La Filosofia così concepita e definita è da lui ulteriormente designata come " avente un duplice oggetto: Natura e Libertà, in quanto contenente sì la legge na- " turale (*Naturgesetz*), che la legge della costumatezza (*Sittengesetz*), e primamente in " due speciali sistemi, indi in un solo sistema filosofico. La Filosofia della Natura " concerne tutto ciò che è, quella de' costumi soltanto ciocchè *deve essere* ".

Ciò posto, passa il nostro filosofo alla determinazione di quella parte della Filosofia, che, dopo quella della Filosofia in genere, tiene per importanza il secondo posto, cioè della *Metafisica*; e lo fa nel seguente modo.

Statuisce primamente che " tutta la Filosofia è o conoscenza per Ragione pura, " ovvero conoscenza razionale (*Vernunfterkenntniss*) per principii empirici: la prima " di queste si appella Filosofia pura, la seconda Filosofia empirica „.

Suddistingue la Filosofia della Ragione pura (ibid., pag. 648) in *Propedeutica*, che come investigante la potenza (*Vermögen*) della Ragione rispetto alla conoscenza pura *a priori* si appella *Critica* (*Kritik*), ovvero in Sistema della Ragione, investigante tutta la conoscenza filosofica nella sua connessità (*Zusammenhang*), e si appella *Metafisica*.

La *Metafisica*, alla sua volta, si divide in " *Metafisica* dell'uso *speculativo* e *Me-*" *tafisica* dell'uso *pratico*, ed è perciò o Metafisica della Natura, o Metafisica de' co-" stumi (*Sitten*) „. E quella che in " senso più stretto (*im engeren Verstande*) si suol " chiamare Metafisica è la *Metafisica della Ragione speculativa* „.

" La cosidetta Metafisica in senso stretto consiste (*besteht*) della *Filosofia tra-*" *scendentale* e della *Fisiologia* della Ragione pura. La prima considera soltanto l'In-" telletto e la Ragione stessi in un sistema di tutti i concetti e principii (*Grundsätze*), " che si riferiscono ad oggetti (*Gegenstände*) in genere, senza ammettere obbietti " (*Objecte*) *che sarebbero dati* (*Ontologia*); la seconda considera la Natura, cioè il com-" plesso (*Inbegriff*) di oggetti dati (sieno essi dati da' sensi, ovvero da un'altra specie " di intuizione), ed è quindi *Fisiologia* (comunque soltanto *rationalis*) „.

Inoltre, " l'uso della Ragione in questa razionale considerazione della Natura " (*Naturbetrachtung*) è o fisica o iperfisica, o meglio, o *immanente* o *trascendente*. Il primo " verte sulla Natura fino al punto che la sua conoscenza può essere adoperata (*an-*" *gewandt*, applicata) nell'esperienza (*in concreto*); il secondo verte su quella connessità " (*Verknüpfung*) degli oggetti dell'esperienza, che oltrepassa l'esperienza stessa „.

" Questa Fisiologia *trascendente* ha quindi o una connessità *interiore* o una *esteriore*, " le quali entrambe però vanno, trascendendo ogni possibile esperienza, al loro oggetto: " quella è la Fisiologia della Natura intera, cioè la *conoscenza trascendentale del* " *Mondo*, questa la conoscenza trascendentale della connessità di tutta la Natura con " un Essere superiore alla Natura (*über der Natur*), ossia la conoscenza trascenden-" tale dell'esistenza di Dio „.

" La Fisiologia *immanente*, al contrario, considera la Natura come il complesso " di tutti gli oggetti de' sensi, perciò quale essa ci è data, ma soltanto secondo con-" dizioni *a priori*, secondo le quali in genere può esserci data. Ella ha un duplice " oggetto: 1° È quello de' sensi esterni, perciò il complesso de' medesimi, la *Natura* " *corporea*; 2° L'oggetto del senso interno, l'anima, e, secondo i concetti fondamen-" tali di essa, la *Natura pensante*. La Metafisica della Natura corporea si chiama " *Fisica*, ma, come contenente soltanto i principii della sua conoscenza *a priori*, *Fi-*" *sica razionale*. La Metafisica della Natura pensante si chiama *Psicologia*, e, per la " testè allegata ragione, da intendere come *Psicologia razionale* „.

" Conformemente a ciò (ibid., pag. 652) l'integrale sistema della Metafisica con-" siste di quattro parti principali: 1° della *Ontologia*; 2° della *Psicologia razionale*; " 3° della *Cosmologia razionale*; 4° della *Teologia razionale* „.

" Da tutto il corso della nostra Critica si sarà acquistata la sufficiente convin-
" zione che, benchè la *Metafisica* non possa essere la fortezza principale (*Grundveste*)
" della Religione, pur deve rimaner sempre la difesa (*Schutzwehr*) di essa „; e che
" l'umana Ragione non possa fare a meno di una tale scienza „. E ad onta del disprezzo di essa da parte di chi non ne conosce la natura " si può esser certi,... che si tornerà
" sempre ad essa come ad una Amata con noi corrucciata „.

E finalmente " la Metafisica è il complemento di ogni *cultura* (*Cultur*) della Ra-
" gione umana „.

Dopo questa mirabile rassegna e determinazione di ciocchè egli chiama l'*Architettonica della Ragione*, ove chi conosce la posteriore Filosofia hegeliana scorgerà tanti *germi*, e persino abbastanza sviluppati, delle posteriori idee hegeliane in fatto di Filosofia in genere, di Metafisica, di Filosofia della Natura, di dottrina de' costumi, o della costumatezza (*Sittlichkeit*) ecc., dopo tal mirabile rassegna, dico, l'autore passa a dire della *Storia della Ragione pura*, la quale è brevemente considerata in tre sole pagine (le tre ultime della *Critica della R. P.*).

La Storia della Ragione pura.

Conscio di tal brevità, dice che questo titolo (ibid., pag. 656) di *Storia della Ragione pura* " dev'essere riempito in avvenire „, limitandosi egli qui a gittarvi un
" fuggevole sguardo „.

E nota esser " maraviglioso, comunque non potesse essere altrimenti, che gli
" uomini nell'età infantile (*Kindesalter*) della Filosofia cominciassero da ciò, con cui
" noi ora vorremmo piuttosto finire, cioè collo studiare la conoscenza di Dio e la
" speranza, o ben anche la natura di un altro Mondo „. " Per rozzi che furono i
" concetti della Religione, addotti dallo stato rozzo de' popoli, ciò non impedì che
" si facessero posteriormente libere ricerche „..... " intorno all'invisibile Potenza che
" regge il Mondo „ per raggiungere la felicità. E furono la *Teologia* e la *Morale* le due discipline, che si occuparono di ciò, delle quali due la prima " in prosieguo (ibid.,
" pag. 557) divenne celebre sotto il nome di Metafisica „.

Il mio scopo è ora non di distinguere i tempi in cui avvennero i " mutamenti
" della Metafisica „, ma di far qui un breve cenno della " diversità di Idea, che ca-
" gionò i principalissimi rivolgimenti „ nel campo del pensiere. E a tal riguardo io trovo che si manifesta " un triplice intento..... sul campo di questa lotta (*auf dieser
" Bühne des Streites*) „.

1° " *Rispetto all'obbietto* delle nostre conoscenze razionali alcuni furono filosofi
" soltanto sensuali (*Sensualphilosophen*), altri soltanto intellettuali (*Intellectualphilo-
" sophen*). Epicuro può essere appellato il più ragguardevole filosofo della Sensibilità,
" Platone della Intellettualità „. Sorsero così due Scuole " fin da' primissimi tempi
" e si mantennero ininterrotte „. I sostenitori e seguaci " della prima sostenevano:
" Ogni realtà è negli oggetti de' Sensi; il rimanente è fantasia (*Einbildung*): quelli
" della seconda, al contrario, dicevano: Nei Sensi non v'è che apparenza (*Schein*);
" solo l'Intelletto conosce il vero „. I primi " concedevano esservi concetti *intellet-
" tuali*, ma ammettevano oggetti soltanto sensibili „. I secondi " esigevano che i veri
" oggetti fossero soltanto *intelligibili* „.

2° " *Rispetto all'origine* delle conoscenze razionali pure, può considerarsi come " Capo degli *Empiristi*, Aristotele, e come Capo de' *Noologisti*, Platone ". Locke, che nei nuovi tempi seguì al primo, e Leibniz nell'ultimo tempo (benchè a sufficiente distanza) al secondo, " non han potuto giungere a decisione di sorta in questa lotta ".

3° " *Rispetto al Metodo.* Se qualche cosa dev'essere appellata *Metodo*, essa " dev'essere un *procedimento secondo Principii* (*ein Verfahren nach Grundsätzen*). Il " Metodo ora vigente in questo campo di ricerca può essere diviso in *naturalistico* " e *scientifico.* Il *Naturalista* della Ragione pura pone come principio (*Grundsatz*), che, " rispetto alle più sublimi domande (*Fragen*, quesiti), costituenti il compito della " Metafisica, colla comunale ragione senza scienza si possa riuscir meglio che colla " Speculazione "..... Quanto a quelli che si tengono al " *Metodo scientifico* (ibid., pa- " gina 659), essi hanno in questo la scelta di procedere o *dommaticamente* o *scettica-* " *mente*, in ogni caso però l'obbligo di procedere *sistematicamente* ". Se nomino Wolfio pel procedimento *dommatico*, e Hume pel procedimento *scettico*, posso tacere i rimanenti.

" La via *critica* è l'unica che rimane ancora aperta. Se il lettore ha avuto la " compiacenza e pazienza di percorrerla in mia compagnia, è nel caso di giudicare, se, " con suo compiacimento, voglia per parte sua contribuire ad allargare questo sen- " tiero (*Fussteig*) a via regia (*Heeresstrasse*), e far sì che ciocchè non potettero effet- " tuare molti secoli possa essere raggiunto prima della fine del presente (1), ossia, " che la Ragione umana sia condotta al pieno soddisfacimento (*Befriedigung*) di ciocchè " la sua curiosità di sapere l'occupò sempre, ma finora indarno ".

Mio Giudizio sulla " Critica della Ragion Pura "
e sulla " Logica " di Emanuele Kant.

Ho unito insieme, in una sola giudicazione, la *Critica della Ragion Pura* e la *Logica* di Kant, perchè queste due (come ho in modo chiaro e sufficiente innanzi dimostrato) costituiscono realmente ad un tempo un'opera nuova ed unica sì per la *Critica della Ragion Pura*, sì per la *Logica kantiana.* Se non che, benchè la giudicazione debba abbracciare l'una e l'altra, è pur necessario di rivolgere il pensiere prima alla *Critica della R. P.*, come ad un Libro che inizia un *nuovo* indirizzo, cioè l'*indirizzo critico* propriamente detto, e corrispondentemente un *nuovo* tempo od epoca.

È, infatti, fuori di dubitazione che, comunque l'elemento *critico* sia già cominciato fin dal Rinascimento con varii filosofi, specialmente col nostro Giordano Bruno (e in più special modo con gli scritti italiani del medesimo), sia continuato con Cartesio, si sia poscia maggiormente accentuato ed affermato con Locke, sia stato, inoltre, accolto posteriormente dal nostro G. B. Vico (2), dal Condillac, da Davide

(1) Cioè in una ventina d'anni; giacchè Kant finì e pubblicò la *Critica della Ragion Pura* l'anno 1781.

(2) Il quale, nella *Prima Scienza Nuova* (della mentovata edizione del nostro Giuseppe Ferrari) nella stessa *Dedica* di essa al *Cardinale Lorenzo Corsini* (divenuto poscia *Papa Clemente XII*), dice la sua opera pensata e pubblicata " *in questa età illuminata*, in cui .....ogni qualunque autorità de' " più riputati filosofi *alla Critica di severa ragione si sottomette* ".

E giacchè ho accennato a Vico pel suo riferimento al *Criticismo* in genere, accennerò un altro punto di questo maraviglioso uomo, quello cioè che si riferisce al connubio dell'elemento logico

Hume e dagli Enciclopedisti francesi, pur non di meno sì fatto elemento diventa in Kant il *Criticismo* propriamente e specificamente detto, pensato ed esposto siccome tutto un *Sistema critico* del pensiere. E, siccome tale, la *Critica della R. P.* è per eccellenza un *Libro nuovo*, che pensa, pone, tratta e risolve i problemi filosofici in modo interamente *nuovo*.

Il qual modo nuovo, per giunta, è tanto più importante, in quanto non rimane isolato nella *Coscienza* del tempo, ma penetra questa in tutte le sue sfere e si fa generatore di una sequela di uomini grandi e di corrispondenti grandi opere (Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher, Schopenhauer, Herbart, Lotze, Ed. von Hartmann, ecc. coi loro poderosi prodotti).

Ma, d'altra parte, tal nuovo *Libro critico* è alla sua volta una *nuova Logica*, che non solo è tale rispetto all'antica Logica aristotelica, ma è generatrice, primamente, di una *Dottrina della Scienza* (*Wissenschaftslehre*) di Fichte, sviluppantesi nell'orbita del *Criticismo*, ed inoltre esprimentesi in una Scienza che è Logica e Metafisica insieme; secondamente, di un'altra nuova Logica più importante, cioè, della *Logica* hegeliana, diversa ad un tempo, oltre che dall'antica aristotelica, anche dalla kantiana e dalla fichtiana.

Essendo le cose così, io posso, riunendo nella mia giudicazione, *Critica della R. P.* e *Logica* kantiana, dire:

1° Che la *Critica della R. P.* è *Libro* eminentemente *logico*;

2° Che è *Libro logico nuovo* e di una natura speciale, cioè, non è più la vecchia *Logica* formale, ma è tale che disposa l'elemento logico e l'elemento metafisico, e, per giunta, v'introduce l'elemento *critico* interamente nuovo in fatto di Logica; ed inoltre v'introduce, modificandolo, l'elemento metafisico platonico, parte per la introduzione delle Idee (principii metafisici platonici), parte per l'elemento *dialettico*;

3° Che, se il *Libro* che ha fatta la rivoluzione del pensiere moderno è *Libro* di natura logico-metafisica, ciò vuol dire che tal rivoluzione muove da un principio e concetto nuovo, che è appunto il connubio dell'elemento logico coll'elemento metafisico;

4° Che la *Critica della R. P.* è il primo *Libro* logico-metafisico moderno, che ha iniziato quel generale movimento filosofico moderno, che si sviluppa e continua con la *Dottrina della Scienza* (*Wissenschaftslehre*) fichtiana, e si concreta e compie nella *Logica* hegeliana.

La *Logica* hegeliana, ad ulteriore illustrazione e conferma della cosa, è il frutto più diretto e più maturo della *Ragione pura* di Kant: *Ragione pura*, che, arricchita della predetta *Dottrina della Scienza* di Fichte, e poscia di quella che Schelling chiamava *La Ragione* siccome indifferenza e identità del Subbiettivo e dell'Obbiettivo, dello Spirito e della Natura ecc., si allarga appunto ed organizza a Sistema de' principii categorici universali della Ragione stessa, o, come Hegel la chiama più propriamente, dell'*Idea*, e però dell'*Idealismo assoluto*.

---

coll'elemento metafisico della Logica Kantiana. Rispetto al connubio di questi due elementi in genere già Vico aveva detto: " Primum verum metaphysicum et primum verum logicum unum " idemque esse ". — E, ad intender compiutamente il pensiere del Vico, soggiungo che per lui il *Primo Vero* è ad un tempo Dio. Vedi *Opere di Vico* per Franc. Sav. Pomodoro (pubblicate insieme ai volumi editi da Giuseppe Ferrari). Napoli, 1858, p. 19.

Da ciò, ci lusinghiamo, si rileva *ad evidenza* che sarebbe un interamente frantendere Kant, quando lo si dicesse un *formalista* in Logica. Kant è formalista in Logica, quando è ancora il Kant wolfiano dommatico, cioè, quando non è ancora il Kant del *Criticismo*: quando egli diviene questo secondo, allora egli diviene il grande ed immortale innovatore del pensiere moderno in genere e della Logica *reale*, in ispecie. Quanto all'essere tale iniziatore della Logica *reale*, avrò ulteriore e migliore occasione di dimostrarlo fra poco nel trattato della Logica hegeliana; e ora passo a un mio secondo giudizio su Kant, antecedentemente annunziato.

Mio Giudizio sulle Soluzioni date da Kant ai Problemi dell'Estetica, dell'Analitica e della Dialettica trascendentali.

Prima di venire all'argomento mi è necessario di ricordare brevissimamente il pensiere fondamentale della *Evoluzione cosmica* di Kant, la quale sarà uno degli elementi principali per la mia giudicazione delle *Soluzioni* da lui date ai problemi della *Critica della Ragion Pura*.

Quanto all'*Evoluzione cosmica* il nostro Filosofo conosce e rileva esservi già state in antico concezioni di sì fatta *Evoluzione*, anzi dice esplicitamente nella famosa sua opera che la espone (1): " La Teoria di Lucrezio, o del suo antecessore Epicuro, " Leucippo e Democrito, ha molta simiglianza colla mia. Io pongo lo stato originario " della Natura, come quei sapienti, nella generale dispersione (*Zerstreuung*) della " Materia originaria (*Urstoffes*) de' corpi cosmici, ovvero degli atomi... Epicuro (ib., p. 50) " ammetteva una pesantezza (*Schwere*) che spingeva queste particelle elementari a " cadere; e ciò sembra non esser diverso dall'attrazione di Newton, che io accolgo ".

Venendo poi alla determinazione della propria teoria, dice (ib., p. 51) che dalla *Materia* esistente originariamente " in uno stato di totale soluzione (*Auflösung*, scom- " posizione) e dissipazione si svolge naturalmente una bella ed ordinata Totalità ". E descrive il costituirsi del Cosmo nel modo seguente.

" Io ammetto (dic'egli, ib., p. 95): Che tutte le Materie, onde consistono le Sfere " facenti parte del nostro sistema solare, i Pianeti e le Comete, esistenti originaria- " mente disciolte ne' loro elementi fondamentali, hanno riempito tutto lo spazio della " fabbrica mondana, nel quale ora circolano questi corpi formati ". La Materia " nel " suo stato più semplice (ib., p. 96) ha una tendenza (*Bestrebung*) a costituirsi, me- " diante evoluzione naturale, in una forma più compiuta ".

Intanto, secondo l'opinione di Kant, " le specie di elementi fondamentali... sono " senza dubbio infinitamente diverse. Quelle di massima specifica intensità e forza " attrattiva, che occupano meno spazio e son più rare, saranno quindi, in una eguale " distribuzione nello spazio mondano, più diffuse (*zerstreuter*) delle specie più leggere. " Elementi, di una gravità specifica mille volte maggiore sono mille volte, forse " milioni di volte più diffusi nella massa mondana, che non quelli più leggeri ". Gli Elementi " hanno (ib., p. 97) essenzialmente la forza di porsi in movimento l'un " l'altro, e sono a sè stessi una fonte (*Quelle*) di vita. La Materia è tosto tendente " a conformarsi (*bilden*) ".

---

(1) *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, già pubblicata nel 1755 (Vol. 6° delle *Opere complete*, pag. 49).

A far bene intendere tal conformazione, la quale avviene in tutto l'Universo, Kant ne fa prima una esemplificazione nel nostro Sistema solare, a modo ed imitazione del quale avviene appunto nell'Universo intero; e la fa con queste parole: " Quando (ib., p. 98) in uno spazio molto grande si trova un punto, ove l'attrazione " degli elementi circostanti agisce più fortemente che altrove, la Materia fondamen- " tale (*der Grundstoff*) delle particelle elementari sparsa in tutto il suo ambito cadrà " (*wird hinsinken*) verso tal punto. Il primo effetto di questa caduta è la formazione " di un corpo in questo punto centrale (*Mittelpunct*) dell'attrazione: il qual corpo, " cominciato da un germe, a dir così, infinitamente piccolo, continua a crescere ve- " locemente per gradi ".

Crescendo la massa di questo corpo centrale, " si producono (*erzeugen sich*) " grandi vortici (*Wirbel*) di particelle, ciascuna delle quali descrive per sè linee curve " lateralmente condotte mediante l'unione della forza attraente: linee, che si inter- " secano l'una l'altra come tanti circoli verso quella parte dello spazio in cui la loro " diffusione lor lascia un posto ". E Kant aggiunge, che tal concezione della formazione del Sistema cosmico " presuppone (ib., p. 101) che l'origine (*Ursprung*) delle " masse sia nel medesimo istante origine del movimento e posizione dei circoli " (*Stellung der Kreise*) ". Sicchè dunque " i Pianeti si formano da particelle che, " nell'altezza in cui pendono (*Schweben*), hanno precisi movimenti circolari; dunque " le masse da essi composte hanno gli stessi movimenti, e nel medesimo grado e " nella medesima direzione ".

Tali sono le idee, veramente grandi, mirabili ed accoglibili, di Kant intorno alla Evoluzione cosmica; adoperiamole ora nella *soluzione* da lui data ai Problemi della *Critica della Ragion Pura*.

Estetica trascendentale.

Rileverò i punti principali del pensiere di Kant espressi in questa Estetica, e le relative *soluzioni*. I primi due punti da prendere in considerazione sono:

Il *Tempo* e lo *Spazio*. Questi sono entrambi considerati dal grande filosofo come due *Intuizioni a priori*. Per giudicare tal pensiere, bisogna ricordare l'altro che è fondamentale di tutto il *Criticismo* Kantiano, cioè quello della *Esperienza*. Essendo l'Esperienza tal fondamento, non possono a mio parere (e i giudizii posteriori a tal riguardo, segnatamente i recentissimi, non sono di parere diverso) sottrarsene il *Tempo* e lo *Spazio*, i quali se fossero intuitivamente *a priori* sarebbero sovrasperimentali.

Il giusto a tal riguardo è ciocchè ha pensato ed espresso il primo iniziatore del *Criticismo*, cioè Giovanni Locke, il quale, dopo aver combattuto nel 1° libro del suo *Saggio sull'intendimento umano*, le *Idee innate* (ammesse da Cartesio), pone nel 2° libro il principio che l'*anima umana* sia originariamente come una carta bianca (*white-paper*) non scritta, sulla quale si vengono successivamente imprimendo per *esperienza* tutte le sensazioni, ecc. (1). Tale giusto principio deve valere anche per Kant, che

---

(1) *Carta bianca* già nel Medio evo denominata *tabula rasa*. Vedi per questo Ueberweg-Heinze, *Grundriss d. Gesch. d. Philos., Neuzeit*, 8ᵉ Aufl., Berlin, 1896, p. 139.

pone come *primo fondamento* della Sensibilità, dell'Intellettualità e della Razionalità l'Esperienza.

Il Sapere matematico. Come il lettore ha visto dalla minuta nostra esposizione della *Critica della Ragion Pura*, il Kant pone tal sapere come *aprioristico.* E il mio parere a tal riguardo (e non dissimile è il parere del Positivismo e dell'Evoluzionismo posteriori a Kant) non può essere dissimile da quello da me espresso rispetto all'*apriorità* del Tempo e dello Spazio. Certo, anche il Sapere matematico in genere non è *a priori*, ma sorge da prima sperimentalmente, come *tutto il rimanente sapere umano.* E ciò vale anche per gli Assiomi. È presto detto, che una cosa è certa e saputa come *due e due fan quattro.* Questo non è punto saputo; e non è neppur saputo *a priori* che due sono uno più uno. Per sapere ed esprimere la prima unità, bisogna averne *sperimentalmente* la prima intuizione, poi così anche per la seconda, ecc. Perchè un bambino giunga alla intuizione e nozione di uno, bisogna additargliela (e ripetergliela chi sa quante volte!) sul suo dito, e fargli notare che v'è un *altro* dito, che sarebbe come l'espressione sensibile di *due* rispetto ad *uno*, ecc. Quello che in Matematica si tiene come *a priori* ed evidentemente noto ci è bensì divenuto abitualmente tale, ma soltanto dopo lunga e ripetuta esperienza, foss'anche esperienza e conseguente conoscenza ottenuta mediante calcolazione.

Analitica trascendentale.

Anche rispetto a questa prenderò in considerazione quei punti fondamentali che la costituiscono e la *soluzione* data da Kant ai quesiti che vi si connettono.

Riguardo all'*Analitica* quale *Dottrina delle Categorie*, credo dover dire in generale che Kant fa un progresso rispetto ad Aristotele; ed il progresso è persin duplice. Primamente progredisce, perchè la *Tavola* Kantiana delle Categorie è più sistemata e più compiuta della Tavola Aristotelica. Secondamente, perchè esclude dalle Categorie quelle che Aristotele impropriamente designava come tali ed accoglieva, come sono, per es., alcuni *modi* appartenenti alla Sensibilità (*quando, ubi, situs, prius, simul, motus*, ecc. Vedi vol. II delle *Opere*, ecc., p. 80) e non all'Intellettualità, alla quale propriamente appartengono secondo Kant le Categorie.

Se non che, con tutto il duplice progresso rispetto ad Aristotele, Kant riconosce e confessa candidamente, che anche la sua Tavola delle Categorie è incompiuta, per la ragione che, " essendo queste (ib., p. 79 s.) inferite per via *induttiva*, non se ne può " mai con certezza stabilire il numero compiuto (*die Vollzähligkeit*) ".

Alla fine della trattazione dell'*Analitica* trascendentale Kant, considerando il *risultato* della trattazione stessa, pone una *quistione* importantissima, quella cioè relativa alla distinzione di realtà esterna, o *fenomenica*, e di realtà interna, o *noumenica*, di *Mondo* sensibile e *Mondo* intelligibile, che è poi la stessa quistione della *Cosa in sè* a noi estrinseca ed inconoscibile, e dell'Io o dell'Anima, che sia il *Noumeno* stesso d'incontro al *Fenomeno.*

Ma la quistione qui posta non viene *risolta* che nella Dialettica trascendentale, alla cui considerazione ora passiamo.

La Dialettica trascendentale.

I tre punti cardinali della considerazione di questa sono quelli delle tre *Idee*, dell'Anima, del Mondo e di Dio, rispetto alle quali la Ragione, sofisticando (*vernünftelnd*, come Kant dice), cade nei *Paralogismi* della prima Idea, nelle *Antinomie* della seconda, e nell'*Ideale* della terza.

I Paralogismi della Ragione Pura.

È proprio rispetto a questi che sorge e vien *risolta* la quistione or ora mentovata della *Cosa in sè*. Ora, a riguardo di questa il Kant, da una parte, cade in generale in quell'errore, in cui è caduto anche rispetto al Tempo ed allo Spazio, non che rispetto alla Scienza matematica; ma, dall'altra, ha avuto anche una grande intuizione della verità, ed ha dato una corrispondente felice *soluzione* della quistione.

L'errore è già nell'istesso solo ammettere una *Cosa in sè*, perchè tale ammissione contraddice in tutto e per tutto al principio dell'*Esperienza*, pur ammessa da Kant, e persino come la prima e fondamentale base della conoscenza in genere. Ora, ammettere come altro da questa ed oggettivo rispetto ad essa un principio (quello della *Cosa in sè*), una entità, che non è *sperimentalmente* conoscibile, è senza dubbio errato e contrario agli schietti principii kantiani stessi.

Ma, d'altra parte, il grande filosofo ha avuto l'idea geniale di *risolvere* felicemente la quistione nel seguente modo: " *Io* (dic'egli, ib., p. 290) son un oggetto del " senso interno, ed il Tempo è soltanto la forma del senso interno. Conseguente- " mente *Io* riferisco tutte e ciascuna delle mie determinazioni al Sè (*Selbst*, subbietto) " numericamente uno, in ogni tempo, ossia nella forma della intuizione interna di " me stesso „. La " Identità della persona (soggiunge egli, p. 291) è a ritrovar co- " stantemente nella mia propria coscienza „; e non si può " concludere (*schliessen*) " alla oggettiva persistenza (*Beharrlichkeit*) di me stesso „. E notoriamente la Psicologia razionale fa proprio tal conclusione, onde poi trae l'immortalità dell'*Anima* dopo morte.

Ora, il Kant osserva in contrario che il procedimento e la conseguente conclusione della Psicologia " poggiano su di una semplice illusione (*Blendwerke*, ib., p. 307), " secondo la quale si *ipostatizza* (*hypostasirt*) ciocchè è soltanto nel pensiere „. E soggiunge che " la Materia, la cui unione (*Gemeinschaft*) coll'Anima suscita tanta diffi- " coltà, non è altro che una semplice forma o guisa di rappresentazione di un og- " getto incognito, prodotta da quella intuizione, che si chiama il senso esterno „. Ma " la Materia significa non una specie di sostanza eterogenea e interamente di- " versa dall'oggetto del senso interno (dall'Anima), bensì soltanto la eterogeneità " (*Ungleichartigkeit*) delle manifestazioni di oggetti (a noi in sè stessi incogniti), le " cui rappresentazioni noi chiamiamo esterne in paragone di quelle che annoveriamo " (*zählen*) al senso interno „.

Le Antinomie della Ragione Pura.

Anche rispetto a queste *Antinomie* le *Soluzioni* date da Kant non sono sempre giuste, anzi sono assai sovente contrarie ai suoi stessi principii; e, a conferma di questo mio giudizio, debbo ricordare *due cose*, le quali, se avute da lui presenti, gli avrebbero suggerite, anzi imposte le giuste *Soluzioni*.

La *prima* è il principio *tricotomico*, da lui stesso mirabilmente divinato e proclamato, come attestano i seguenti dati, oltre ad uno specifico luogo in proposito.

Quanto ai dati, egli ha scritto *tre* Critiche, quella della *Ragion Pura*, quella del *Giudizio* e quella della *Ragion Pratica*. E si noti riguardo ad esse il fatto importante, che Kant pone la Critica del Giudizio (*Opere compl.,* cit., vol. IV, p. 15) come anello di *congiunzione* (*Mittelglied*) o di *unione* delle altre due Critiche. Si noti, inoltre, che la *Critica della Ragion Pura*, che è il Libro e il Pensiero moderatore di tutto il Criticismo, è distinta nelle *tre* Sezioni dell'Estetica trascendentale, dell'Analitica trascendentale e della Dialettica trascendentale. Le quali Sezioni sono contrassegnate da *tre* corrispondenti funzioni spirituali, cioè dalla *Sensibilità* e dalle intuizioni sensibili, dall'*Intellettualità* e da' Concetti o Categorie intellettive, e dalla *Razionalità* e corrispondenti Concetti razionali o Idee. I Concetti o Categorie sono alla lor volta distinti ed ordinati per *triplicità*, in quella guisa che anche delle Idee le principali son le *tre* di *Anima, Mondo* e *Dio*. Potrei allegare altri dati a conferma del principio *tricotomico*, ma bastano i già indicati, tanto più che essi pervadono come *trama* tutto intero il pensiere critico Kantiano.

Ma ecco ora la testuale parola del grande filosofo stesso, il quale (nella 3ª edizione della *Critica del Giudizio*, che io non possiedo, ma di cui trascrivo il luogo dal MICHELET, loc. cit., p. 63) scrive: " È stato trovato pericoloso (*bendenklich*, in-" quietante) il fatto che le mie divisioni riescan sempre *tripartite* (*dreitheilig*). Ma da " ciocchè si richiede da una unità sintetica *a priori* in genere, cioè: 1° la condizione; " 2° un condizionato; 3° il concetto che emerge dalla unione del condizionato colla " sua condizione, la divisione dev'essere necessariamente una *tricotomia* ".

Un'ultima considerazione fo a riguardo del principio *tricotomico*, ed è che i tre momenti che lo costituiscono sono la *tesi*, l'*antitesi* e la *sintesi*, ovvero la *posizione*, l'*opposizione* e la *composizione*, ossia due principii *contrarii* ed un terzo *conciliativo* di essi.

La *seconda* cosa è la teoria Kantiana dell'*Evoluzione cosmica* testè esposta nei suoi tratti fondamentali. Ora io penso ed affermo che l'applicazione di essa, specialmente congiunta al mentovato principio *tricotomico*, avrebbe *risolto*, se Kant lo avesse fatto, felicemente e giustamente i problemi del Criticismo, che stiamo esaminando. Ai Paralogismi ci siam riferiti, veniamo alle *Antinomie*.

1ª *Antinomia*. Che cosa pensa e stabilisce questa? Pensa e stabilisce come *Tesi* che il Mondo ha un cominciamento nel Tempo ed è limitato nello Spazio. L'*Antitesi* invece sostiene che il Mondo non ha cominciamento nè limite nello Spazio, ma è infinito nel Tempo e nello Spazio.

Ebbene, coll'applicazione del principio *tricotomico* e dell'*Evoluzione cosmica*, sostenuti entrambi dall'istesso Kant, si spiega perfettamente tanto la *Tesi* quanto l'*Antitesi*. Infatti, il Mondo, osservato e considerato nelle sue diverse parti, cioè soli, pianeti, comete, ecc., ha un cominciamento, perchè ciascuna di queste è realmente cominciata in un dato Tempo ed è limitata rispetto alle altre parti ed al Tutto. Ma, al contrario, il Mondo, considerato nella sua Totalità, non ha avuto alcun principio nè ha, come Tutto, alcuna finitezza, ma è infinito. E inoltre, se il Mondo è ciocchè sostengono e dimostrano sì la *Tesi* che l'*Antitesi*, esso, giusta il principio *tricotomico*, è realmente l'unità, ossia la *Sintesi* della *Tesi* e dell'*Antitesi*.

2ª *Antinomia.* Questa pensa e statuisce nella *Tesi*, che ogni sostanza composta consiste di parti semplici, e da per tutto non esiste altro che il semplice o il composto dal semplice. L'*Antitesi*, al contrario, sostiene che nel Mondo nessuna cosa consiste di parti semplici, e da per tutto non esiste nulla di semplice.

Ebbene, anche questa seconda *Antinomia* mediante l'applicazione dell'*Evoluzione cosmica* e del principio *tricotomico* si *risolve* in modo eccellente e razionale. Infatti, secondo l'*Evoluzione cosmica* il Kant sostiene che *tutta* la realtà mondana, quindi anche ogni singola sostanza di essa, consiste nella sua *elementarità* di parti od elementi semplici. Ma, d'altra parte, egli sostiene che nella realtà mondana nessuna cosa consiste di parti semplici, ma è composta; e ciò è egualmente vero e sostenibile, in quanto nel mondo *realmente* tutte le singole cose esistono come composte. Se è dunque vero e dimostrabile tanto che il Mondo nella Totalità consiste di parti elementari semplici, quanto che nelle speciali e singole sue esistenze consiste di sostanze composte, segue, secondo il principio *tricotomico*, che è vera l'unità ossia la *Sintesi* della *Tesi* e dell'*Antitesi.*

3ª *Antinomia.* La *Tesi* sostiene che la *Causalità*, agente secondo le Leggi di Natura, non è sufficiente a spiegare i fenomeni di questa; ma, a spiegarli, si richiede una Causalità agente con libertà, ossia si richiede una Causa libera. Al contrario, l'*Antitesi* sostiene che non esiste Libertà di sorta, ma che nella Natura tutto avviene assolutamente secondo le Leggi di questa.

Ebbene, anche qui tutto si spiega e *risolve* col principio dell'*Evoluzione cosmica* congiunto al principio *tricotomico.* Infatti, secondo Kant, tale *Evoluzione* non ha avuto cominciamento ed effettuazione mediante Causa estranea ad essa, ma per opera e virtù propria; quindi essa è realmente Causa *libera* nella propria effettuazione. Ma, al contrario, tale effettuazione è avvenuta, in quanto le parti della Materia cosmica, essendo per natura loro gravitanti, la *Causa* della costituzione cosmica non è Causa libera, ma è Causa naturale ed avvenente secondo le Leggi di Natura. Ora, se la Causa della Evoluzione e costituzione cosmica, per un rispetto è libera, e per un altro rispetto non è libera, ma soltanto naturalmente effettuantesi, ne consegue, secondo il principio *tricotomico*, che la Causa è l'unità, ossia la *Sintesi* della *Tesi* e dell'*Antitesi.*

4ª *Antinomia.* Secondo la *Tesi*, al Mondo appartiene (*gehört*) un Essere assolutamente necessario, sia come parte, sia come Causa di esso. L'*Antitesi*, al contrario, sostiene che al Mondo non appartenga alcun Essere assolutamente necessario, nè fuori di esso, nè come Causa di esso.

Ebbene, anche questa quarta *Antinomia* si giustifica e *risolve* cogli stessi modi e principii anzidetti. Infatti, il Mondo, in quanto sorgente, *svolgentesi* e costituentesi per propria virtù ed opera, è un Essere e ad un tempo una Causa originariamente e necessariamente esistente. Ma, d'altra parte, se il Mondo si costituisce tale da sè solo e per propria opera, è giustissimo che non vi sia una Causa di esso, che sia fuori di esso e diversa da esso. Ed allora, secondo il principio *tricotomico*, consegue che il Mondo è l'unità, ossia la *Sintesi* della *Tesi* e dell'*Antitesi* della quarta *Antinomia* stessa.

L'Ideale della Ragione Pura.

Anche riguardo all'*Ideale*, ultimo punto della Dialettica trascendentale, la *soluzione* data da Kant non è sempre giusta e corrispondente ai suoi proprii principii; anzi in qualche punto essa è ancor più errata e più contraddicente a questi, che non nelle antecedenti soluzioni. E vediamo come e perchè.

Qual era l'oggetto di questo terzo ed ultimo punto? Era la dimostrazione dell'Esistenza di Dio. E a tal riguardo Kant ha statuito, a mio modo di vedere, giustamente che i modi, o forme di argomentazione per sì fatta dimostrazione sono i tre già allegati della prova *ontologica*, *cosmologica* (o fisico-teologica) e *teleologica*. Ha criticamente discussi ed esaminati i tre modi, ed ha dimostrato, io ritengo, irrepugnabilmente che essi son falsi e sofistici. E la conseguenza di tal dimostrazione è stata, che la *Idea* di Dio *non è dimostrabile* come corrispondente ad un reale Essere divino oggettivamente esistente nell'universale realtà, ma è soltanto un *Ideale* della nostra Ragione.

E che ha fatto, per giunta, il grande filosofo per spiegare il processo formativo e costitutivo della Ragione naturale (noti il lettore, Ragione naturale, non già speculativa), che, facendo violenza alla Natura e ai naturali procedimenti di questa, deriva da un'Arte sovrumana la realtà oggettiva dell'esistenza di Dio? Ha mostrato l'erroneità di tal procedimento, e, ad un tempo, felicemente intuendo ed allegando la vera *soluzione* del quesito, quella, cioè, della " interiore possibilità della Natura " liberamente operante, Natura che rende possibile ogni Arte, e forse primamente " la Ragione stessa „. E tal *soluzione* è perfettamente consona alla teoria Kantiana della *Evoluzione cosmica*.

Ma, mentre ha fatto egregiamente tutto ciò, ha pur creduto e voluto dimostrare l'esistenza oggettiva di Dio, e lo ha fatto con modo e mezzo *pratico* da lui ritenuto diverso dal modo e mezzo speculativo; il qual modo *pratico* è quello ricorrente nella teoria del *Cànone* da lui trattata (vol. II, p. 613 ss.) e da noi già esposta. Con tale teoria, appoggiantesi alla *Felicità* e procedente appunto in modo pratico, ei finisce per ritenere come validamente dimostrata la necessaria ed oggettiva esistenza di Dio, colla quale esistenza soltanto l'uomo giusto può trovare la ricompensa adeguata di premio in un altro Mondo, il Mondo celeste e soprannaturale, che non ha trovata nel Mondo terrestre e naturale.

Mondo celeste e soprannaturale! Ma ha il Kant realmente dimostrato l'esistenza di questo come un Mondo di là altro ed essenzialmente spirituale diverso dal naturale? No. Io non dico che tal Mondo non esista; dico e affermo che Kant non lo ha dimostrato; quindi la *Critica* finisce per negar sè stessa, sottoponendosi ad un Imperativo etico, il quale, benchè etico, è pur sempre un semplice *Ideale* anch'esso, ossia una delle Idee da *concetti* (*Ideen aus Begriffen*). E, come egli ha sempre detto non potersi da un *concetto* dedurre legittimamente il corrispondente *oggetto*, così egli commette la illegalità, e però il sofisma, del passaggio.

Sicchè dunque Kant anche nel punto di vista *pratico* rimane nel campo soggettivo, nel *Soggettivismo*, per adoperare una parola, colla quale *comunemente* si designa il punto di vista kantiano in genere.

Il Soggettivismo specialmente in Religione e Filosofia.

E qui mi si porge occasione, e volentieri la colgo, per parlare di un argomento della più alta importanza, che è anche tanto franteso, e franteso sopratutto dai Rosminiani. Questi accusano il Kantismo, e col Kantismo anche altri punti di vista congeneri e consimili, di *Soggettivismo*, e, s'intende, nel senso che il *Soggettivismo* non perviene nè perverrà mai a conoscere e statuir nulla della realtà oggettiva, e quindi della verità.

E il Rosmini, domando, è egli fuori e lungi del *Soggettivismo*? Punto. Egli è tanto soggettivista quanto Kant e quanto *tutti gli uomini* in genere in ogni forma di umana conoscenza, non escluse Religione e Filosofia. Ed eccone la prova irrefragabile, additata ne' principali punti della realtà, nell'Uomo, nella Natura e nella Realtà stessa divina.

L'Uomo. — Come ci si presenta questo ? come una entità estesa nella corporeità, e ad un tempo come una entità sensitiva, emotiva e intellettiva nell'interiorità della corporeità stessa. Lo *sperimentare*, *determinare* ed *esprimere* che la natura umana ha le tali e tali altre proprietà corporee, e, ad un tempo, le tali e tali altre proprietà *così dette* incorporee e spirituali, è o non è proprio ed unicamente derivante da esperienze, determinazioni ed espressioni del *Soggetto* umano ? non si può rispondere che sì. Ed allora la conoscenza e determinazione della natura umana è e non può essere che unicamente *soggettiva*. Ed è tale non solo in un soggetto *individuale*, ma anche nel particolare e collettivo soggetto umano; ed è tale persino nell'universale soggetto umano; giacchè il *singolo* uomo, i *molteplici* uomini e *tutti* gli uomini fanno le stesse esperienze ed osservazioni, gli stessi ragionamenti e deduzioni, e quindi pensano ed esprimo ciò siccome verità. E la verità, che comunemente la si dice oggettiva, è la *più soggettiva* di tutte le cose, ed è essa la sola determinatrice di ciò che si appella oggettività.

La Natura. — E questa come si presenta all'Uomo, ed all'Uomo tanto *singolare*, quanto *particolare* (o collettivo), quanto anche *universale* ? Si presenta come una moltiplicità di cose, od *oggetti* detti naturali, Stelle, Sole, Pianeti, Comete, Terra, Mare, Piante, Animali, Uomini. E chi è che comincia per distinguere tutti questi *oggetti* l'uno dall'altro indicandone la natura, il rapporto, *l'individuale*, il *reciproco* e il *generale* funzionamento ? È il *Soggetto* umano. Il qual *Soggetto* umano è persino esso e solo esso che distingue sè come *Soggetto* da tutta la Natura come *oggetto*; e, conformemente a ciò, è una verità non soltanto umana, nè soltanto naturale, ma persino universale ed assoluta il dire che è il *Soggetto* stesso quello che *pone*, genera, e, con frase enfatica, quello che crea *l'Oggetto*. Quindi anche nella conoscenza, affermazione e determinazione della *Natura* la conclusione a cui si giunge è quella del *Soggettivismo*, a cui si giungeva colla conoscenza, affermazione e determinazione dell'*Uomo*. E non c'è Rosmini che tenga. Il nostro grande filosofo, che dev'esser l'orgoglio di ogni italiano, non può negare e non accogliere egli stesso il *Soggettivismo* nel modo predetto. E i Rosminiani, se vogliono far onore al fondatore del *rosminianismo* ed a sè stessi, debbono non solo accettare, ma anzi proclamare il *Soggettivismo* come l'unica sorgente dell'intendere e del determinare la realtà soggettiva ed oggettiva delle cose.

La Realtà divina. — La si chiami Realtà divina, la si appelli *Dio*, anche a tal riguardo chi ne ha il *sentimento*, la *credenza* (o fede) e il *culto* è sempre il *Soggetto* umano. È il *Soggetto* umano quello che sente, crede e coltiva Dio come *Oggetto* del proprio culto; e anche qui è il caso di dire con frase enfatica che Dio non sarebbe neppur come *Oggetto*, se non fosse sentito, creduto, posto e coltivato dal *Soggetto* umano; e *Soggetto* umano, anche qui non solo *individuale*, ma anche *particolare* (o collettivo) e persino *universale*.

E non ho bisogno di stare a dimostrare nelle particolarità (perchè queste emergono dall'anzidetto), che è il *Soggetto* umano che *sente*, *crede* e *coltiva l'Oggetto* divino come Essere originario, poniamo naturale, quale lo ha pensato la quasi totalità del mondo antico orientale; o come Essere originario spirituale, intelligente, soprannaturale, personale, *creante* il Mondo ecc., quale lo ha pensato il mondo cristiano medioevale, ecc. Dunque *Soggettivismo* nella conoscenza e determinazione del triplice *Oggetto* dell'universale realtà, *Uomo*, Mondo, o *Natura* e *Dio*.

La stessa dimostrazione può fare agevolmente ognuno per *tutte* le altre branche dello Scibile, *nessuna esclusa*: branca dell'*Arte* in tutte le diverse manifestazioni di questa; branca delle varie *Scienze naturali*, come astronomia, meccanica, geologia, paleontologia, botanica, zoologia, ecc.; branca delle *Scienze filosofiche*, come logica, metafisica, storia della filosofia, ecc.

Ma ora rivolgo in modo specialissimo l'attenzione su due discipline, la *Religione* e la *Filosofia*, e fo su ciascuna di esse una domanda.

Domanda intorno alla Religione. — Ma la *Religione*, potrebbe domandarsi, non va ella distrutta, se si ammette il predetto *Soggettivismo*, foss'anche questo una necessità, come si è dimostrato?

No, non va distrutta: il *Soggettivismo* è persin forse il vero ed unico modo di conservarla e perpetuarla. Trattandosi qui specialmente di Kant, è bene prima di tutto di sentir lui. Ora, la *Fede*, secondo lui, " è un *tener per vero* (*Fürwahrhalten*) per una " ragione, che è bensì oggettivamente insufficiente, ma è *soggettivamente* sufficiente „ (Opere citate, vol. IV, pag. 240). Quanto alla natura *soggettiva* della *Religione*, è fuori di dubbio che essa è la *tua*, la *mia*, la *nostra* comune credenza, la *credenza* di tali e tali altri popoli, la credenza dell'istesso *intero genere* umano.

Ed inoltre, la credenza non è una dimostrazione, ma un fatto ed una convinzione. Se si volesse far della credenza una dimostrazione scientifica, essa perderebbe il suo vero carattere e natura.

E, d'altra parte, guai, se la Religione perdesse il suo carattere *soggettivo* di credenza, e dovesse assumere quello di pensiere ragionante! Un esempio valga per tutti, la persona di Cristo. Cristo è un uomo, come te, come me; ha dolore, passione, morte, è posto sulla croce, intorno alla quale son Maria e l'altre donne ecc.: Maria, che è sua madre, come è suo padre Giuseppe il falegname.

Ebbene, se sto alla semplice credenza e convinzion *soggettiva*, Cristo fa i noti miracoli, risuscita Lazzaro, moltiplica i pesci, sale in Cielo, è Figlio di Dio, è Dio egli stesso ecc.; e i *fedeli* ci credono, adorano ecc.

Ma se tutto ciò dovesse non credersi, ma dimostrarsi con ragionamento scientifico, fondato sopra consimili fatti ed esperienze umane, come potrebber queste ve-

nire alla conclusione sicura, non sofistica ecc., che Cristo è Figlio di Dio, che siede in Cielo alla destra di questo ecc.?

Ciò non pertanto, la Religione è eterna ed immortale, per la ragione che essa è un fatto costitutivo della natura umana: per perir la Religione, dovrebbe perire il genere umano stesso. Solo che la *Credenza*, fondamento della Religione, va soggetta alla esplicazione (o evoluzione che voglia dirsi) che è propria della natura umana stessa. Come si svolge e perfeziona la natura umana, così si svolge e perfeziona anche la *Credenza*, che fa parte di questa (1).

Tale esplicazione e perfezionamento della *Credenza* (che è poi uno svolgimento e perfezionamento del *Soggettivismo* stesso) è quello che costituisce il fatto del così detto *Modernismo*, il qual fatto non è soltanto moderno, ma si è verificato ed effettuato in tutti i tempi: ogni tempo susseguente si dice diverso e progressivo rispetto al tempo antecedente. E condannare il *Modernismo*, come fan quelli, che non progrediscono, ma stan fermi ad un dato stadio dell'esplicazione della coscienza umana, poniamo allo stadio medioevale, val tanto quanto condannare la natura umana stessa.

Domanda intorno alla Filosofia. — Anche rispetto alla Filosofia si potrebbe far la stessa domanda fatta intorno alla Religione. E cioè: Se il sapere filosofico è *soggettivo*, non diventa impossibile la conoscenza *oggettiva* della realtà? o, che vale lo stesso, non diventa impossibile la conoscenza della verità?

La vera e geniale risposta a tal domanda, già adombrata nel pensiere di molti filosofi, l'ha formolata ed espressa Schiller (moventesi nell'orbita del pensiere Kantiano) nel seguente modo:

> Quale delle Filosofie rimane? Non so.
> Ma Filosofia, spero, rimarrà eterna (2).

Certo, le Filosofie, ossia le singole concezioni filosofiche *soggettive* dell'universale *oggetto*, che è la realtà scrutata e determinata, cadono, ma la *Filosofia* permane. E, per giunta, nel permanere e perpetuarsi si rinnova, si accresce d'insegnamenti, di nuove verità, avvicinandosi il più che è possibile all'*Ideale* filosofico, che è la più larga ed alta conoscenza, e ad un tempo, la più alta Verità che il *Soggetto* umano universale può avere dell'*Oggetto* universale, o, che vale lo stesso, della universale realtà.

Chiudo queste considerazioni sul *Soggettivismo* coll'affermare, che la *Verità* stata detta assoluta e oggettiva, è *soggettiva* anch'essa, e mutantesi, progredente e perfezionantesi, come si muta, progredisce e si perfeziona il *Soggetto* stesso. Giacchè solo il *Soggetto* ha sempre pensato e detto, pensa e dice e penserà e dirà come è e quale è la *Verità* delle cose.

La realtà del Mondo esterno.

Un'ultima mia osservazione è che, secondo lo stesso *Criticismo* Kantiano, non solo si può, ma si deve ammettere la realtà del Mondo. Giacchè di tal *Criticismo*

(1) Quanto al *Soggettivismo*, rimando volentieri il lettore all'opera del Prof. Ambrogio Ferrari, intitolata: *Introduzione alla Logica*, Alessandria, 1895, pp. 137-184, ove troverà cose notevoli in proposito. Rispetto a tale opera rilevo che, senza esser sempre e in ogni cosa d'accordo coll'autore, essa è certamente un'opera notevole e uno studio importante dell'argomento trattato.

(2) Fr. Schiller's, *Sämmliche Werke*, Stuttg. u. Tübing., 1840, p. 92.

uno degli elementi essenziali e costitutivi è l'*esperienza* (*die Erfahrung*). Ora, l'esperienza reale, realissima che noi facciamo del nostro senso e pensiero interno, ossia del così detto mondo interno, è interamente diversa da quella che facciamo del mondo esterno sentito, percepito e appercepito col nostro senso e colla nostra intellezione e ragione. E benchè sia vero che nella apprensione sperimentale del mondo interno e dell'esterno sieno, secondo il *Criticismo*, condizioni indispensabili le rappresentazioni del *Tempo* e dello *Spazio*, pur queste rappresentazioni, da una parte, son vere e reali entità dello spirito umano, dall'altra, ci fanno sentire e percepire il mondo interno e il mondo esterno come dissimili, anzi come del tutto diversi. Infatti, nel mondo interno il passaggio che avviene da una sensazione ad una rappresentazione, ad una intellezione ecc., si mostra di una natura perfettamente diversa, e talvolta persino perfettamente opposta a quella del mondo esterno. Nel mondo interno senso, fantasia, intelletto, emozioni, ragionamenti, ecc. son tutti raccolti in uno e medesimo soggetto, il quale si riconosce uno e medesimo in tempi diversi, rispetto a cose diverse, ecc. Nel mondo esterno, invece, le cose da noi sensibilmente percepite e sperimentate si mostrano proprie, inerenti ed esistenti in diversi soggetti, e insiememente in diverso *Tempo* e in diverso *Spazio*. Questi soggetti esterni stessi si mostrano inoltre di natura essenzialmente diversa, come son, per esempio, una pietra, una pianta, un animale, ecc.: diversità, che si mostra per giunta sì diversa per diversità di fenomeni, fenomeni di luce e tenebre, di caldo e di freddo, di attrazione e ripulsione, di grandezze ed estensioni diverse, ecc. ecc. (1).

La conclusione di ciò è che il così detto *Soggettivismo* in Kant rispetto ai fenomeni interni ed esterni non è punto incompatibile coll'*oggettività* e realtà del Mondo, la quale è anzi richiesta dallo stesso kantismo. Solo che anche a tal riguardo riman pur vero, come si è mostrato antecedentemente, il *Soggettivismo* della conoscenza. Giacchè è sempre il *Soggetto* umano quello che sente, pone, giudica e determina il Mondo *oggettivo* esterno come altro e diverso dal Mondo *soggettivo* interno.

Rispetto a tal punto ricordo da ultimo il pensiere importante di Rosenkranz e di Michelet. Michelet aveva rilevato come gran merito in Kant l'accentuazione della *Subbiettività*. Rosenkranz ne accoglie e ripete il pensiere ed il merito, ma chiarendo e additando ciocchè vi ha di vero in una tal *Subbiettività*. " Certo, dice egli (in *Geschichte* " *der Kant'schen Philosophie, etc.*, vol. 12° già mentovato delle Opere complete di Kant, " pag. 230), la Filosofia di Kant è quella della Subbiettività, ma di quella Subbiet- " tività per mezzo di cui il Subbietto vuole aprirsi la via all'Obbietto e saturarsi " (*sich ersättigen*) coll'infinito contenuto del medesimo „. Rosenkranz ha perfettamente ragione; e chi vuol giudicare il *Criticismo* di Kant deve penetrare nell'altissimo e profondissimo pensiere del medesimo.

E con ciò pongo fine alla trattazione, esposizione e giudicazione della *Critica della Ragion Pura* e della *Logica* di Emanuele Kant, e passo alla trattazione della Logica hegeliana.

---

(1) Quanto alla diversità del mondo interno e del mondo esterno, additata dallo stesso Kant, vedi vol. II delle *Opere*, pag. 586, e ibid. ne' *Supplementi*, p. 686 in nota.